ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

Depósito legal Gr. 103.—1962

Imp. Hijos de Francisco Román. - Horno de Haza, 4 - Granada

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
Patronato «Raimundo Lulio» Instituto «Francisco Suárez»

ARCHIVO TEOLOGICO GRANADINO

Organo del Centro de Estudios Postridentinos de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de Granada

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Los Gatos, Calif.

VOL. 24 — 1961

C. S. I. C. Inst. F. Suárez
Medinaceli, 4
MADRID

Facultad de Teología
Apartado 32
GRANADA

57096

v.24
1961

IMPRIMI POTEST
Hispali, 18 Aprilis 1962
Iosephus A. de Sobrino S.I.
Praep. Prov. Baet.

IMPRIMATUR
Granatae, 25 Aprilis 1962
Dr. Paulinus Cobo
Vic. Gen. Archid. Granat.

La teoría del progreso dogmático en Luis de Molina S. I.

por

Cándido Pozo, S. I.

Está bastante difundida la idea de que la posición de Molina en el problema del progreso dogmático (por vía de conclusión teológica) [1] representa una innovación frente a la que durante siglos habría sido opinión tradicional. Durante siglos habría sido convicción común que la conclusión teológica, después de definida por la Iglesia, es objeto de fe divina. Molina, al defender que la conclusión teológica, aun después de definida, continúa siendo objeto de asentimiento teológico [2], habría sido el primero en afirmar lo contrario [3].

1. Hasta tiempos recientes el problema del progreso dogmático se concibió exclusivamente como progreso por vía de conclusión teológica. Cfr. C. Pozo, *Contribución a la historia de las soluciones al problema del progreso dogmático*, Granada 1957, p. 5s.

2. «Haec sententia [la que defiende la definibilidad de la conclusión teológica como de fe divina] mihi non placet, quam etiam Canus reiècit 12 de locis capite 3. Concursus namque, quo Spiritus Sanctus praesto adest Ecclesiae catholicae ipsiusque capiti Summo Pontifici, non est ut aliquid de fide efficiat quod antea non esset de fide, sed solum ne erret in declarandis iis, quae ad fidem mediate vel immediate pertinent». L. de Molina, In I, q.1, a.2, d.1, Conchae 1592, col. 20s.

3. Esta es la tesis histórica defendida por F. Marín Sola O. P., *La*

Sin embargo, esta manera de concebir los hechos no corresponde a la realidad histórica. Después de los estudios de A. Lang [4] no se puede seguir afirmando la existencia de una opinión común favorable a la definibilidad de la conclusión teológica, como verdad de fe divina, durante la Edad Media; en ese período el problema no se plantea todavía, por lo que sería imposible querer encontrar en los teólogos medievales una respuesta afirmativa a una pregunta que jamás se hacen. Por nuestra parte, creemos haber demostrado suficientemente en otras ocasiones [5] que, cuando el problema comienza a plantearse en el siglo XVI, aparecen casi contemporáneamente todas las soluciones que después se han considerado clásicas; ninguna de ellas, por tanto, tiene derecho a llamarse tradicional frente a las otras.

En cuanto a la originalidad de la posición de Molina, ya A. Lang había señalado a Melchor Cano como claro antecesor de la teoría moliniana [6]. Nosotros mismos creemos haber añadido

---

evolución homogénea del dogma católico, Madrid-Valencia 1923, n.83s, p.62ss.; n.352-519, p.411-571. Repiten prácticamente sus conclusiones F. García Martínez, *A propósito de la llamada 'Fe eclesiástica'. ¿Debe ser admitida en Teología?:* MiscCom 6 (1946) 9-45 y C. Dillenschneider C.SS.R., *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du Mystère marial*, Romae 1954, p. 13-21.

4. A. Lang, *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe: fides, haeresis und conclusio theologica*: DivThom (Fr) 20(1942)207-236; 335-346; 21(1943)79-97. Idem, *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik*: DivThom (Fr) 22(1944)257-290. Cfr. también Idem, *Der Bedeutungswandel der Begriffe «fides» und «haeresis» und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient*: MünchThZ 4 (1953) 133-146.

5. C. Pozo, *Contribución a la historia de las soluciones al problema del progreso dogmático*, Granada 1957; Idem, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca* (1526-1644), Madrid 1959.

6. A. Lang, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925, p.198-204; sobre todo en n.1 de las p.203s; posteriormente en DivThom (Fr) 21(1943)81-94. La interpretación de Lang ha sido aceptada por A. Gardeil (aunque con alguna reserva) en Rev ScPhTh 15(1926) 589 n.2 y decididamente por E. Marcotte, *La nature de la Théologie d'après Melchior Cano*, Ottawa 1949, p.150-159; recientemente también por V. Rodríguez, *Fe y Teología según Melchor Cano*: CiencTom 87 (1960)529-567 (recensionamos este trabajo en el Boletín de este número de ArchTeolGran). Sobre la posición de A. S. Aquilina, *De progressu dogmatis*

nueva luz a su interpretación al poder fundamentarla no solamente en la obra *De locis*, como había hecho Lang, sino también en las lecturas inéditas de Cano [7]. Resulta sorprendente la coincidencia existente entre Cano y Molina en este problema, hasta en detalles ulteriores del desarrollo de la teoría [8]. Más aún, ya antes de Melchor Cano, su Maestro Francisco de Vitoria, aunque no tiene el problema tan expresamente propuesto, había dejado insinuaciones interesantes en la misma línea [9].

Desde el punto de vista histórico no carecerá del todo de interés dar a conocer que la opinión, que ha pasado a la historia ligada al nombre de Molina, es en él fruto de una curiosa evolución, que se realiza desde 1570 a 1573-74, durante su magisterio evorense. Podremos seguirla gracias a sus lecturas inéditas. En 1570 enseñaba Molina la Primera Parte [10]; de los manuscritos que nos conservan sus explicaciones de clase, utilizamos el Ms. 1875 de la Biblioteca Casanatense de Roma [11]. En 1573-74 explicaba el tratado de fide [12] conservado en el Ms. 1851 de la Biblioteca de la Universidad de Coimbra [13]. Por último tendremos que refe-

---

secundum Melchioris Cani doctrinam, Vallettae 1959, cfr. Pozo, ArchTeolGran 23 (1960) 189ss.

7. C. Pozo, *Contribución...* p.21-24; *La teoría del progreso dogmático...* p.118-135.

8. Pozo, *Contribución...* p.24; *La teoría...* p.128s.

9. Pozo, *Contribución...* p.16s; *La teoría...* p.53-73.

10. «Annotationes in primam partem D. Thomae a Patre Ludovico Molinas traditae anno Domini Iesu Christi 1570, 20 Novembris». Ms. Casanat. 1875, f.1r. Cfr. también J. Rabeneck S. I., *De vita et scriptis Ludovici Molina*: ArchHistSI 19(1950)96.

11. Descrito en Fr. Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, 1.B. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. 32. B.) Münster 1935, p.11*s. Existen otros dos manuscritos de estas lecturas (Lisboa, Biblioteca Nacional, Fundo Geral cod. 2811 y Coimbra, Biblioteca da Universidade, T.38) descritos por Stegmüller p.11*. La razón por la que cree Stegmüller (p.12*) que Ms. Casanat. 1875 es posterior a los otros dos, no parece sólida: no es exacto que la disputa omitida por el Ms. falte también en B y Da; Cfr. J. Rabeneck S. I., *Ludovici Molina* [...] *Concordia*. Editio Critica, Oniae-Matriti 1953, p.299. Por ello, creemos deber atenernos a la rúbrica del Ms. Casanat. 1875, f. 1r transcrita en la nota anterior.

12. J. Rabeneck, ArchHistSI 19(1950)96.

13. Descrito por Stegmüller, o.c., p.12*. Damos su signatura reciente. La parte *de spe* de este mismo manuscrito ha sido publicada por J. A. de Aldama S. I. en ArchTeolGran 1(1938)111-143; y la *de bello* por R. Sánchez de Lamadrid S. I. en ArchTeolGran 2(1939)155-231.

limos a los Comentarios impresos a la Primera Parte publicados por vez primera en Cuenca en 1592 [14], pero cuya preparación para la imprenta —en la parte que nos interesa— data de septiembre de 1583 [15].

No existe evolución en el pensamiento de Molina con respecto al asentimiento debido a la conclusión teológica en sí misma. En todas las fuentes que utilizamos, la conclusión teológica es objeto de un asentimiento teológico [16], aunque también en todas se reconoce que puede considerársela como de fe, dando a esta palabra un sentido lato, cuyo uso se califica como corriente [17].

---

14. Utilizamos esa misma edición: *Commentaria in Primam Divi Thomae Partem Doctore Ludovico Molina primario quondam in Eborensi Academia Theologiae Professore e Societate Iesu autore*, Conchae 1592. Se trata de la primera edición, preparada por el mismo MOLINA, Cfr. J. RABENECK, ArchHistSI 19(1950)124s; sobre otras ediciones posteriores cfr. RABENECK, *Ludovici Molina* [...] *Concordia*. Editio Critica, p.52*s.

15. Cfr. la carta de MOLINA a AQUAVIVA de 30 de octubre de 1583 en STEGMÜLLER, o.c., p.570.

16. «Animadvertendum deinde est, hoc esse discrimen inter obiectum fidei et Theologiae, ut articulo praecedenti dictum est: quod obiectum fidei est revelatum a Deo formaliter et in se; obiectum vero Theologiae solum est revelatum virtute et in alio, a quo per evidentem consequentiam deducitur. Unde hoc est scibile per discursum, illud vero non nisi intelligibile habitu primorum principiorum» In 1, q.1, a.3, d.2, Ms. Casanat. 1875, f. 10v. (El comentario impreso coincide menos en la última frase: «Unde hoc per discursum scitur, illud vero non nisi habitu primorum principiorum percipi solet» col.40). «Ex dictis intelliges primo scibile per revelationem, seu ex praemissis revelatis esse rationem sub qua obiecti Theologiae. Cognoscibile vero per revelationem immediatam esse obiectum fidei» ibid. Ms Casanat. 1875, f. 10v. (Comentario impreso: «Ex dictis intelliges primo scibile per revelationem, seu ex praemissis revelatis, esse rationem, sub qua Theologia suum obiectum considerat: cognoscibile vero per revelationem immediate esse obiectum fidei» col. 41).

«Prima parte quaestione prima art. 2 explicatum est fidem in hoc differre a nostra Theologia quod fides sit eorum quae formaliter et in se revelata sunt a Deo. Theologia vero sit conclusionum quae ex aliquo aut ex aliquibus revelatis evidenter deducuntur, ac proinde sit eorum quae virtute in alio aut aliis, ex quibus evidenter deducuntur, revelata sunt a Deo» In 2-2, q.1, a.1 et 2, d.1, Ms. Coimb. 185!, f.11r.

17. «Habitus enim huiusmodi conclusionum fides quaedam dici potest, tum quod sit de rebus certis et inevidentibus, tum etiam quod sit de rebus revelatis a Deo, non quidem formaliter et in se, sed virtute atque in alio, nimirum in ipsis articulis. Fides ergo catholica duobus modis accipi potest; uno, presse, pro habitu et assensu eorum quae immediate, hoc est,

La evolución existe en sus afirmaciones con respecto al asentimiento que se debe a la conclusión teológica después de definida. La primera posición de Molina en este problema, mantenida en sus explicaciones de clase de 1570, es exactamente la opuesta a la que ha pasado a la historia ligada a su nombre. Y por cierto, al defenderla, tiene Molina plena conciencia de sostener así una opinión opuesta a la de Cano [18]. Según el Ms. 1875 de la Biblioteca Casanatense, las conclusiones teológicas, después de definidas por la Iglesia, son objeto de fe divina; las conclusiones definidas no tienen sólo razón de conclusiones con respecto a los principios de que se deducen, sino que, por la definición de la Iglesia, son inmediatamente reveladas por Dios [19]. Este carácter de verdad inmediatamente revelada les viene de la asistencia del Espíritu Santo en la definición, como en el caso de una verdad contenida en la Sagrada Escritura el carácter de verdad inmediatamente re-

---

formaliter et in se revelata sunt: altero vero late, pro habitu et assensu tam horum, quam eorum quae mediate, hoc est, virtute et in alio revelata sunt, ut sunt conclusiones quae ex articulis evidenter deducuntur. Consuevimus enim dicere, de fide esse, quod evidenter ex articulis fidei deducitur» In 1, q.1, a.2, d.2, Ms. Casanat. 1875. f. 7v-8r. Coincide comentario impreso col. 29. «Porro nomine eorum quae sunt fidei, intelligimus hoc loco non solum ea quorum est habitus fidei immediate, sed etiam ea quae ex illis evidenter deducuntur pertinentque ad habitum theologicum, iuxta ea quae late explicata sunt 1 p., q.1, art.2, disp.2». In 2-2, q.11, a.1 et 2, d.2, Ms. Coimb. 1851, f.214r. Véase también el pasaje que transcribimos en la n.25.

18. «Unde mihi non placet quod Canus 12 de Locis cap.3 innuit, principia scilicet omnia theologiae contineri in Libris canonicis et Traditionibus; Ecclesiamque in Conciliis solum interpretari principia aut deducere conclusiones ex principiis, quasi conclusiones deductae, hoc ipso quod definiantur ab Ecclesia ut fide tenendae, non habeant rationem principiorum» In 1, q.1, a.2, d.1, Ms. Casanat. 1875, f. 5v.

19. «Ut autem clarius procedamus sciendum est principia in hac doctrina esse omnia illa quae immediate et in se revelata sunt a Deo propter assistentiam immediatam Spiritus Sancti in dicente aut definiente aliquid. Cuiusmodi sunt ea omnia, quae continentur in libris canonicis, traditiones Christi et Apostolorum quas tenet Ecclesia, decreta conciliorum universalium, in quibus statuitur aliquid ut fide tenendum. Licet enim concilia statuant aliqua quod videant ea evidenter deduci ex immediate revelatis, illa tamen statim ac definita sunt, non solum habent rationem conclusionum in ordine ad immediate revelata ex quibus deducuntur, sed etiam habent rationem principiorum ex definitione Ecclesiae cui immediate assistit Spiritus Sanctus» ibid.

velada le viene de la inspiración del mismo Espíritu Santo [20]. El teólogo, que sabe deducir la conclusión definida de sus principios, puede asentir a ella de dos maneras: con un asentimiento producido por el hábito de la Teología en cuanto que ve que la conclusión se sigue de los principios revelados o con un asentimiento producido por el hábito de la fe, apoyándose, como los demás fieles, en el hecho de la definición de la Iglesia [21].

Como se ve, en 1570 Molina es un decidido defensor de la definibilidad de la conclusión teológica como verdad de fe divina. En su explicación de la teoría es, ante todo, importante subrayar ciertas expresiones, que representan un claro precedente de la conocida concepción instrumental de la asistencia que tiene Suárez y que constituye en él el centro de su teoría del progreso dogmático [22]. También para Molina, la asistencia del Espíritu Santo hace, en las definiciones de la Iglesia, que las verdades definidas sean inmediatamente reveladas; de tal manera acerca las nociones de inspiración y asistencia que llega a englobarlas en una misma fórmula [23]. Por ello, la posición de Molina coincide con la que muy

---

20. «Per definitionem enim Ecclesiae immediate revelantur a Deo innituntur que auctoritati divinae, perinde atque conclusiones quae a Paulo deducuntur ex aliis, ut quod Deus non longe sit ab unoquoque nostrum ex eo quod in eo vivamus, moveamur et simus, et quod resurrectio mortuorum sit futura ex eo quod Christus resurrexit. Hae enim non solum habent rationem conclusionum in ordine ad principia ex quibus deducuntur, sed etiam habent rationem principiorum revelatorum immediate hoc ipso quod prolatae et assertae sunt per os Pauli, cui assistebat Spiritus Sanctus». ibid.

21. «Ad 3um dicendum est, theologum illum duplici habitu assentiri illi conclusioni, et theologiae ut antea in quantum videt illam sequi ex articulis fidei, et habitu fidei ut ceteri fideles in quantum assentiuntur propter definitionem Ecclesiae». In I, q. 1, a. 2, d. 2, Ms. Casanat. 1875, f. 8r.

22. «Quod Ecclesia definit, Deus per Ecclesiam testificatur; Ecclesia autem definit talem veritatem in se ac formaliter; ergo iam Deus illam in se ac formaliter testificatur: ergo eo ipso est constituta sufficienter sub obiecto formali fidei: nam testimonium divinum idem est et aeque certum, sive per seipsum, sive per Ecclesiam vel alium ministrum Deus illud praebeat». SUÁREZ, *De fide*, disp.3, s.11, n.11. Sobre la solución de SUÁREZ cfr. J. ALFARO S. I., *El progreso dogmático en Suárez* (*Problemi scelti di Teologia contemporanea*, Roma 1954, p.95-122).

23. «Ea omnia quae immediate et in se revelata sunt a Deo propter assistentiam Spiritus Sancti in dicente aut definiente sunt principia Theologiae» In 1, q.1, a.2, d.1, Ms. Casanat. 1875, f.5v. La misma expresión en el pasaje citado en n.19.

poco antes —en 1569— había expuesto Bartolomé de Medina [24] y es, juntamente con él, un predecesor de la solución de Suárez al problema del progreso dogmático.

Es también de interés su conciencia de oponerse a Cano en este punto. La teoría de la no definibilidad de la conclusión teológica como verdad de fe divina, que Molina defenderá más tarde, no es invención suya. Ya en 1570 conoce esa teoría como de Cano, sin que, sin embargo, le parezca aceptable.

Esta posición de Molina no fué mantenida por él largo tiempo. Ya en 1573-74 ha sido abandonada, para adoptar la que será su posición definitiva: la teoría que ya en 1570 exponía Molina como de Cano. Según las lecturas inéditas a la Secunda secundae, el sentido interno de las definiciones de la Iglesia es doble: declarar que algo se contiene en la Escritura o la Tradición o declarar que algo se deduce de ellas; por esto (por este doble sentido de las definiciones de la Iglesia) no hay sino dos clases de proposiciones de fe [25]: las proposiciones formalmente contenidas en la Escritura o la Tradición, sobre las que se tiene inmediatamente fe infusa, y las deducidas de ellas, sobre las que versa el hábito teológico [26].

---

24. Cfr. C. Pozo, *Contribución*... p.27s; *La teoría del progreso dogmático*... p.181-192. El Códice Ottoboniano latino 288 contiene las lecturas de Medina en 1569, según la rúbrica de su f. 1r: «2-2 Divi Thomae a Fr. Bartholomaeo a Medina Magistro, anno 1569 in conventu Sancti Stephani». Naturalmente al señalar este hecho no pretendemos establecer una dependencia directa entre ambos.

25. Véase lo que significa «proposiciones de fe» en el contexto del pasaje de Molina que comentamos: «Loquor autem in hac disputatione de fide late prout de fide dicuntur ea esse quae formaliter et in se revelata sunt a Deo et ea quae virtute et in alio aut aliis ex quibus certo deducuntur revelata sunt, quaeque pertinent ad habitum theologicum; denique loquor de fide prout abstrahit a fide presse et proprie sumpta, quae est eorum quae formaliter et in se revelata sunt a Deo, et a Theologia quae est eorum quae virtute in alio, ex quo certo deducuntur, revelata sunt» In 2-2, q.11, a.1 et 2, d.7, Ms. Coimb. 1851, f. 233r.

26. «Ea enim omnia in quibus est auctoritas infallibilis in definiendis rebus fidei, quidquid definiunt tamquam fide tenendum, totum pertinet vel ad Scripturas canonicas et sensum earum vel ad traditiones et earum sensum vel certe id pronuntiant et statuunt tamquam quid ex Scripturis aut traditionibus deductum. Quo fit ut omne genus propositionum quas de fide esse constat aut in futurum constabit ad duo genera revocentur: alterum est earum quae in Scripturis aut traditionibus secundum exposi-

Consecuentemente con este cambio de opinión, que hemos constatado en las lecturas inéditas sobre la Secunda secundae, al preparar Molina para la imprenta sus Comentarios a la Primera parte de la Suma, las afirmaciones de 1570 fueron totalmente revisadas. En los Comentarios impresos expondrá la opinión favorable a la definibilidad de la conclusión teológica, como verdad de fe divina, la que él mismo había defendido en 1570, pero para añadir que tal teoría no le agrada como tampoco a Cano que la rechaza en el libro 12 De locis, capítulo 3.º [27]. La asistencia del Espíritu Santo en las definiciones de la Iglesia garantiza que no habrá error en ellas, pero no cambia el carácter de verdad inmediata o mediatamente revelada, que la proposición definida tenía en sí misma anteriormente a la definición [28]. Las nociones de inspiración y asistencia son claramente separadas [29]. A una conclusión definida se puede dar un doble asentimiento teológico: si se sabe deducir la conclusión de sus principios, se podrá asentir a ella con el mismo discurso con que la Iglesia la deduce; en todo caso, a todos, doctos e indoctos, es posible asentir por medio del razo-

---

tionem Ecclesiae formaliter continentur atque earum est fides infusa immediate; alterum vero earum quae ex Scripturis et traditionibus deducuntur atque earum est habitus theologicus». Ibid. f. 233r-v.

27. «Non defuerunt qui dicerent definitiones etiam illas esse inter principia Theologiae computandas, quibus Ecclesia aliqua statuit quod ea videat ex revelatis evidenter deduci [...]. Moventur ea ratione, quoniam sicut Paulo et aliis Scripturae Sacrae auctoribus adfuit Spiritus Sanctus, ut in iis, quae scribebant, a veritate nulla ratione deflecterent: ita Ecclesiae adest ut non erret in iis, quae certa esse definit: quare sicut conclusiones, quae Paulus ex aliis deducebat [...], habent rationem principiorum immediate revelatorum eo ipso quod assertae sunt a Paulo; ita conclusiones, quas ex eo definit Ecclesia, quod videat eas ex revelatis evidenter deduci, erunt principia immediate revelata, hoc ipso quod ab ea definiuntur. Haec sententia mihi non placet, quam etiam Canus reiecit 12 de locis capite 3». In 1, q. 1, a. 2, d. 1, col. 20.

28. «Concursus namque, quo Spiritus Sanctus praesto adest Ecclesiae catholicae ipsiusque capiti Summo Pontifici, non est ut aliquid de fide efficiat, quod antea non esset de fide, sed solum ne erret in declarandis iis, quae ad fidem mediate vel immediate pertinent». ibid. col. 20s.

29. «Alio atque alio modo Spiritum Sanctum adfuisse auctoribus Scripturae Sacrae, ac modo praesens est Ecclesiae ac summo ipsius capiti» ibid. col. 21. Inmediatamente antes se ha hecho notar que la Iglesia no puede hacer una nueva Sagrada Escritura, mientras que los hagiógrafos inspirados por el Espíritu Santo las hacían.

namiento que se apoya en la autoridad de la Iglesia: la Iglesia no puede errar en sus definiciones; tal proposición ha sido definida por la Iglesia; luego es cierta y verdadera [30].

Es notable que el texto de Melchor Cano, citado por Molina, tanto en 1570 para apartarse de él, como en 1592 en apoyo de su doctrina, no ha sido tenido en cuenta por Lang al establecer el pensamiento de Cano. Sin embargo, el texto concuerda perfectamente con la interpretación de la mente de Cano que tan correctamente ha expuesto Lang [31].

---

30. «Quaeres ergo, quonam habitu assentiuntur fideles conclusionibus ab Ecclesia ex revelatis definitis, si illis habitu fidei immediate non assentiuntur? Respondeo, si sciant illas deducere ex revelatis, ut ea deducit Ecclesia, duplici via assentiuntur illis per habitum theologicum. Altera eo ipso discursu, quo eas, non secus ac ipsa Ecclesia, deducunt. Altera, per hunc alium discursum auctoritati Ecclesiae innitentem, doctis et indoctis communem: Ecclesia errare nequit in suis definitionibus; hoc vel illud ab ea definitum est; ergo est certum ac verum». ibid. col. 21.

31. «Nec si conciliorum et apostolicae sedis auctoritas fidem certam facit catholici dogmatis, aut sanctorum etiam omnium consensus et conspiratio una, idcirco aut principia Theologiae cumulamus aut eius formalem rationem extendimus. Quoniam, ut saepe alias diximus, nec concilia, nec sedis Apostolicae pontifex, nec sancti scripturarum interpretes novas fidelibus revelationes edunt, sed quas ab apostolis accepit ecclesia, aut posteris integras et illibatas tradunt, aut illas exprimunt, et interpretantur, aut certe consequentia et connexa colligunt, adversa et repugnantia manifestant. Principiorum itaque Theologiae numerus e libris sacris atque apostolorum traditionibus integerrime constituitur». Cano, *De locis*, l. 12, c. 3, Opera t. 2, Matriti 1764, p. 147. Merece leerse en toda su amplitud el pasaje del que aquí sólo transcribimos una parte. No se olvide que en Cano, como en toda la tradición tomista, fe y teología se distinguen como hábito de los principios y hábito de las conclusiones. Creemos que Molina además de citar este pasaje en 1570 y 1592, lo tiene ante los ojos en el texto que hemos citado de su comentario a la 2-2 en la n. 26.

APENDICE

Establecida en el artículo precedente la posición de Molina en 1570 a base del Ms. 1875 de la Biblioteca Casanatense de Roma, hemos tenido ocasión de utilizar el Cod. 2811 del Fundo Geral de la Biblioteca Nacional de Lisboa, que, como él, contiene las lecturas de Molina sobre la primera parte en ese año [32]. Nos ha parecido que sería quizás útil publicar a doble columna el texto completo de la Disputatio 1ª del artículo 2º de la cuestión 1ª de la 1.ª parte según las lecturas de 1570 contenidas en el Cod. 2811 de Lisboa y según el comentario impreso [33]. Así, además de comprobar la oposición total, en cuanto a la teoría del progreso dogmático, que se da entre los textos de ambas fechas (1570 y 1592 respectivamente) [34], se podrá constatar qué grado de elaboración tenía ya en 1570 el conjunto de la disputa.

---

32. La descripción del manuscrito puede verse en F. STEGMÜLLER, *Geschichte des Molinismus*, I. B., Münster, 1935, p. 11*; IDEM, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, Coimbra 1959, p. 130.

33. En este apéndice, escrito bastante después del artículo, lamentamos no poder utilizar, para el texto del comentario impreso, la misma edición de Cuenca de 1592, que en el artículo. Utilizamos ahora la edición de Venecia de 1594.

34. Recuérdese que, como hemos dicho en el artículo, el texto impreso, en la parte a que nos referimos, estaba preparado para la imprenta en 1583.

Texto del Cod. 2811 del Fundo Geral de la Biblioteca Nacional de Lisboa

[f. 7v] [...] ARTICULUS 2us.

Utrum Theologia sit scientia

[1] In titulo Theologia seu sacra scientia ac doctrina sumitur ut articulo praecedenti, scilicet, ut comprehendit habitum principiorum et conclusionum. Quaerit vero D. Thomas de ea sic sumpta utrum sit scientia quoad habitum conclusionum: quoad habitum enim principiorum clarum erat non esse scientiam.

[2] Ut autem clarius procedamus sciendum est principia in hac doctrina esse omnia illa, quae immediate et in se revelata sunt a Deo propter assistentiam immediatam Spiritus Sancti in dicente aut definiente alicuid. Cuiusmodi sunt ea omnia, quae continentur in libris canonicis, traditiones Christi et Apostolorum, decreta Conciliorum universalium, in quibus statuitur aliquid fide tenendum.

Texto impreso. Edición de Venecia 1594

[p. 8a] [...] ARTICULUS II

Utrum sacra doctrina sit scientia

Disputatio I. [a]

[1] Hoc loco sacra doctrina eodem modo sumitur, ac in praecedente articulo, videlicet, ut comprehendit habitum principiorum et conclusionum. De ea vero sic sumpta quaerit D. Thomas utrum sit scientia quoad habitum conclusionum, ut ex corpore articuli patet: quoad habitum namque principiorum scientiam non esse, perspicuum erat.

[2] Ut vero articulo praecedente dicebamus, in hac doctrina principia sunt ea omnia, quae immediate, et in se a Deo sunt revelata. Haec autem ea tantum sunt, quae in libris canonicis continentur, et insuper traditiones, quae extra Scripturam sacram, ut certo a Deo revelatae, in Ecclesia conservantur.

a La Edición de Venecia dice por evidente errata: Disputatio II.

[3] Licet enim Concilia saepe statuant aliqua quod videant evidenter *deduci*[a] ex immediate revelatis, illa tamen statim ac definita sunt, non solum habent rationem conclusionum in ordine ad immediate revelata, ex quibus deducuntur, sed etiam habent rationem principiorum ex d e f i n i t ione Ecclesiae, cui immediate assistit Spiritus Sanctus. Per definitionem enim Ecclesiae immediate revelantur a Deo nitunturque immediate auctoritate divina, perinde a t q u e conclusiones, quae a Paulo deducuntur ex aliis, ut quod Deus non longe sit ab unoquoque nostrum[b] [ex eo quod in eo vivamus, moveamur et simus [Act. 17,27s], et quod resurrectio mortuorum sit futura] ex eo quod Christus resurrexit [1 Cor. 15, 12s]; hae enim non solum habent [rationem] conclusionum in ordine ad principia, ex quibus deducuntur, sed rationem etiam revelatorum immeditate, hoc ipso quod prolatae et assertae sunt per os Pauli, cui assistebat Spiritus Sanctus.

[4] Unde mihi non placet quod Canus 12 de locis[1] in-

[3] Non defuerunt qui dicerent, definitiones etiam illas esse inter principia Theologiae computandas, quibus Ecclesia aliqua statuit, quod ea videat ex revelatis evidenter deduci, quale est illud, in Christo Domino duas esse voluntates, divinam et humanam, quod licet in sacris literis non sit expressum, inde tamen evidenter colligitur. Moventur ea ratione, quoniam sicut Paulo, et aliis Scripturae sacrae autoribus adfuit Spiritus Sanctus, ut in iis, quae scribebant, a veritate nulla ratione deflecterent: ita Ecclesiae adest, ut non erret in iis, quae certa esse definit, quare sicut conclusiones, quas Paulus ex aliis deducebat, ut quod Deus non longe sit ab unoquoque nostrum, eo quod in eo movemur et sumus [Act. 17, 27s]. Item quod resurrectio mortuorum sit futura, eo quod Christus resurrexerit [1 Cor. 15, 12s], habent rationem principiorum immediate revelatorum, eo ipso quod assertae sunt a Paulo: ita conclusiones, quas ex eo definit Ecclesia, quod videat eas ex revelatis evidenter deduci erunt principia immediate revelata, hoc ipso quod ab ea definiuntur.

[4] Haec sententia m i h i non placet, quam etiam Canus reiecit 12. de locis cap. 3[1]. Concursus namque, quo Spiritus Sanctus praesto adest Ecclesiae Catholicae, ipsiusque c a p i t i summo Pontifici, non est ut aliquid de fide efficiat, quod an-

a Ms: reduci
b El copista omite una frase íntegra (salta de un «ex eo quod» a otro), que suplimos tomándola del Ms. 1875 de la Biblioteca Casanatense f. 5v.

1. Melchioris Cani, *De locis theologicis*, l. 12, c. 3, *Opera* t. 2, Matriti 1764, p. 147.

nuit: principia, scilicet, omnia Theologiae contineri in libris canonicis et traditionibus; Ecclesiamque in Conciliis solum interpretari principia aut deducere conclusiones ex principiis, quasi conclusiones deductae, hoc ipso quod definiuntur ab Eclesia ut fide tenenda[e], non habeant rationem principiorum.

tea non esset de fi[p. 8b]de sed solum ne erret in declarandis iis, quae ad fidem mediate, vel immediate pertinent. Quare sicut in Ecclesia non est facultas et autoritas efficiendi aliquid de fide, quod antea tale non esset, sed solum fidelibus declarandi quid certo de fide habendum sit, ita etiam neque est facultas, et autoritas condendi ullam Scripturam sacram, librumve canonicum, aut partem aliquam illi addendi, sed solum diiudicandi inter libros canonicos ac non canonicos. At vero autores Scripturae sacrae, quorum lingua, ut Regius Propheta in Psal. 44, [2] fatebatur, tamquam calamus erat Dei, et per quos multifariam, multisque modis loquebatur Deus, ut Paulus ad Hebr. 1, [1] testatur, quemadmodum autoritatem habeba[n]t, ut quod literis mandarent, id eo ipso ad fidem pertineret, ita etiam novas Scripturas sacras condendi.

Ad rationem igitur prioris sententiae respondendum est, alio atque alio modo Spiritum Sanctum adfuisse autoribus Scripturae Sacrae, ac modo praesens est Ecclesiae, ac summo ipsius capiti: ac proinde negandum est, conclusiones, quas Ecclesia ex immediate revelatis deducit, eodem modo inter principia Theologiae esse connumerandas, ac complexiones eas, quas Paulus ex aliis, in suis scriptis colligit.

Quaeres ergo, quonam habitu assentiuntur fideles conclusionibus ab Ecclesia ex revelatis definitis, si illis habitu fidei immediate non assentiuntur? Respondeo, si sciant illas dedu-

cere ex revelatis, ut eas deducit Ecclesia, duplici via assentiuntur illis per habitun Theologicum. Altera, eo ipso discursu, quo eas, non secus ac ipsa Ecclesia, deducunt. Altera, per hunc alium discursum autoritati Ecclesiae innitentem doctis et indoctis communem. Ecclesia errare nequit in suis definitionibus: hoc vel illud ab ea definitum est: ergo est certum ac verum.

Diximus hactenus, solas propositiones revelatas censeri principia Theologiae. Nec obstat, quod aliquando ex una propositione de fide, et altera evidenter nota solo naturae lumine, colligatur conclusio proprie Theologica: eiusmodi enim propositio non proprium, sed peregrinum principium in Theologia habendum est. Quia vero in eo eventu assensus propositionis de fide, et alterius cognitae lumine naturali, atque assensus bonitatis consequentiae, in hoc conveniunt, quod omnes sunt certi, et ideo sunt una integra causa sufficiens, ut efficiant certitudinem conclusionis, gignunt assensum conclusionis certum. Quia vero evidens assensus unius tantum praemissae, et bonitatis consequentiae, non sunt causa sufficiens ad evidenter assentiendum conclusioni, ideo id praestare non possunt. Denique quoniam, ut aliquis actus sit supernaturalis, necesse non est, ut omnes causae, quae ad illius productionem quoad substantiam actus necessariae sunt, sint etiam supernaturales, sed satis est, si aliqua supernaturalis concurrat: consequens est, ut assensus conclusionis,

productus ex assensu unius praemissae de fide et alterius cognitae lumine naturali, cum assensu naturali bonitatis consequentiae, supernaturalis sit et proprius Theologiae, non solum quia supernaturalis est, sed etiam quia certus est et inevidens, et de obiecto ac materia Theologica. Quod vero satis sit concursus unius causae supernaturalis ad efficiendum actum supernaturalem, manifestum est. Actus enim contritionis ex solo auxilio, et concursu supernaturali, quo causae naturales adiuvantur, efficitur supernaturalis: et actus fidei, spei, et caritatis [p. 9a] supernaturalis ex solo concursu habitus supernaturalis, aut alicuius auxilii supernaturalis cum causis naturalibus, semper supernaturalis evadit.

Ex his patet, commune illud pronunciatum, conclusio sequitur debiliorem partem praemissarum, intelligendum esse quoad effectus qui pendent ab utraque praemissa, ut sunt certitudo et evidentia: secus autem quoad effectus, qui ab utraque praemissa non pendent, cuiusmodi est assensum esse supernaturalem, ut explicatum est.

[5] [f. 8r] In universum ergo ea omnia, quae immediate et in se revelata sunt a Deo propter assistentiam Spiritus Sancti in dicente auf definiente, sunt principia Theologiae, licet, ut ibidem notat Canus[2], quaedam sint praecipua, ut ar-

[5] Illud admonuerim, licet propositiones omnes immediate revelatae sint principia in Theologia, quasdam tamen earum esse praecipua principia, ut sunt articuli fidei, qui in Symbolo Apostolorum capitales proponuntur, ut ab om-

2. MELCHIORIS CANI, *De locis theologicis*, l. 12, c. 3, *Opera* t. 2, Matriti 1764, p. 148s.

ticuli fidei capitales, qui[c] fidelibus credendi proponuntur, alia vero sint minus praecipua ut reliqua a Deo immediate revelata. In quibus autem sit huiusmodi assistentia Spiritus Sancti explicabitur in materia de fide. Conclusiones in theologia sunt ea, quae ex iis principiis deducuntur.

[6] Sciendum deinde quod, cum ad unamquamque scientiam pertineat non solum proponere et explicare sua principia, si obscura sint, sed etiam ea via, qua potest, probare ea adversus negantes, maxime si scientia suprema sit, ut est, inter naturales, Metaphysica, et, inter omnes, Theologia, tum etiam ea defendere solvendo contrarias rationes, fit ut a munere Theologiae aliena non sint, quae sequuntur.

[7] Primo, in litteris sacris, Conciliis aliisque definitionibus indagare sua principia, quaerendo verum sensum et interpretationem, nunc ex proprietate verborum, ad quod conducit peritia linguarum, nunc ex antecedentibus et consequentibus; aliquando ex collatione locorum ad alia loca, cum quibus consentire aut repugnare videtur; aliquando ex expositione Sanctorum, qui in eis inquirendis diu versati sunt atque ex aliis, quae ad id conducere possunt.

nibus fidelibus memoria teneantur, reliquas vero *propositiones*[b] de fide esse principia, minus tamen praecipua, inter quas diversi adhuc gradus possunt constitui. Conclusiones autem Theologiae, erunt propositiones omnes, quae ex omnibus hisce principiis deducuntur.

[6] Diximus de principiis propriis Theologiae. Illud nunc addendum est, cum u n i u s cuiusque scientiae sit, non solum proponere, et explanare sua principia, si obscura sint, sed etiam ea via, qua potest, c o n t r a adversarios probare (praesertim si scientia suprema sit, qualis est inter naturales Metaphysica, et inter omnes divina Theologia) eademque defendere contrarias rationes dissolvendo, inde effici, ut a munere Theologiae aliena non sint, quae sequuntur.

[7] Primum, in sacris literis, Conciliis, aliisque definitionibus sua principia indagare, quaerendo verum sensum et interpretationem sacrarum literarum, modo ex proprietate sermonis (ad quam rem maxime peritia linguarum conducit) modo ex antecedentibus et consequentibus, modo ex collatione diversorum locorum, quae inter se vel consentire, vel repugnare videntur, modo ex interpretatione Sanctorum Patrum: qui in germano sensu sacrarum Scripturarum inquirendo, multum diuque versati sunt, magnopereque a Deo ea

c Ms. había escrito: quibus (corregido en Ms.)

b EdVen: propositionis

[8] 2°,suadere sua principia, quo facilius et promptius homines inducantur ad eis assentiendum per fidem, nunc rationibus omnibus communibus, ut ex miraculis in eorum confirmationem factis, ex consonantia Novi et Veteris Testamenti, ex collatione religionis chistianae ad omnes sectas, quae sunt in mundo, atque ex aliis; nunc vero rationibus probabilibus ostendendo quam consentiant singula cum lumine naturali, demostrando ea, quae lumine naturali demonstrari possunt, ut Deum esse, esse unum, creatorem etc.; circa alia vero adducendo suasiones atque rationes probabiles prout patitur natura cuiusque.

[9] 3°, adversus negantes quaedam principia sibi proposita, alia vero admittentes, ex iis, quae admittunt, probare quae non admittunt, [f. 8v] ut adversus iudaeos ex Vetere Testamento ostendere quae in Novo continentur, et adversus haereticos ex iis, quae admittunt, ostendere quae non admittunt [d].

[10] 4°, solvere rationes; quae adducuntur quaeque adduci possunt adversus sua

d Ms. repite: ostendere quae non admittunt

in re adiuti, et illustrati fuerunt, atque ex aliis rebus, quae ad id possunt conducere.

[8] Secundum, sua principia suadere, quo facilius et promptius homines ad ea credenda inducantur. Idque interdum per rationes omnibus principiis confirmandis communes, qualia sunt miracula in fidei confirmationem effecta, novi et veteris testamenti mira concordia, religionis Christianae cum aliis sectis collatio, atque alia quae suo loco explanabuntur. Interdum vero, per rationes singulis peculiares ostendendo, quam consentiant singula cum lumine naturali, atque ex eis demonstrando ea quae lumine naturali demonstrari possunt, ut Deum esse, esse unum, esse principium omnium rerum, etc. pro aliorum vero confirmatione, adducendo suasiones, rationesque probabiles quantum cuiusque natura patitur.

[9] Tertium, aduersos eos, qui quaedam principia negant, et alia admittunt, ex admissis negata ostendere: quo pacto contra Iudaeos ex veteri testamento demonstrantur, quae in novo continentur, et adversus haereticos ex iis, quae concedunt, ostenduntur, quae ipsi inficiantur.

[10] Quartum, rationes enodare, quae vel adducuntur, vel adduci possunt, ad dogmata fidei impugnanda. His de causis

principia. His de causis Augustinus 14 de Trinitate capite 1°[3] huic tantum scientiae dicit se tribuere id, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur; qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum; aliud enim, inquit, est scire tantummodo quid homo credere debeat, aliud autem [e] scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur et contra impios defendatur.

[11] His si adiungas, ut aliarum scientiarum, ita et huius disciplinae proprium esse munus ex suis principiis deducere conclusiones easque defendere, neque ab eius munere alienum prorsus esse quaedam (quae quasi praeambula quaedam[f] sint, licet ad alias scientias pertineant) pertractare, ut agere de virtutibus et de vitiis moralibus, de bonitate et malitia humanorum actuum, ut ulterius ostendat ubi sit peccatum mortale aut veniale, quibus operibus existens in gratia mereatur augmentum gratiae atque beatitudinem etc., intelliges facile quae sequuntur.

[12] Primum est male Aureolum apud Capreolum 1ª quaestione Prologi in argumentis contra quintam conclusio-

e Ms. una palabra tachada.
f Ms. repite: quaedam

Augusl. 14. de Trinitate cap. 1.[3] asserit. Theologia fidem saluberrimam gigni, nutriri, defendi, roborari, ut articulo praecedenti fusius dictum est.

[11] His, si placet, adiungito, ut reliquarum scientiarum, [p. 9b] ita et huius disciplinae proprium esse, ex suis principiis deducere suas conclusiones. Ab ipsiusque munere alienum prorsus non esse, pertractare quaedam, quae licet ad alias scientias pertineant, coniuncta tamen, et quasi antecedentia sunt iis, de quibus ex proprio munere disputat, ex quarum proinde cognitione cognitio suarum rerum pendet, ut agere de virtutibus et vitiis moralibus, de bonitate et malitia humanorum actuum, ut ulterius ostendat, ubi sit peccatum lethale aut veniale, et quibus operibus existens in gratia mereatur incrementum gratiae, atque beatitudinis, etc.

[12] Ex dictis, quae sequuntur, percipi possunt. Primo, non recte Aureolum apud Capreo. 1 q. prologi in argumentis contra *quintam*[c] conclu-

c EdVen: primam

3. S. Augustinus, *De Trinitate*, l. 14, c. 1, n. 3, ML 42, 1037.

nem [4] asseruisse articulos fidei non esse principia, sed quasi conclusiones in Theologia, motus ex eo quod D. Thomas saepe moveat quaestionem de articulis fidei, ut utrum Deus sit, utrum trinus et unus, et Augustinus libros de Trinitate insumat in explicando, suadendo et defendendo articulo Trinitatis; *ea*[g] enim non faciunt quod articuli fidei principia non sint suapte natura in Theologia, sed quod ad Theologiam, ut dictum est, etiam pertinet explicare, probare, defendere suadereque sua principia quoad fieri potest, etiam ex naturalibus, quod praestant praedicti Sancti, ut iuxta admonitionem primae Petri 3°, [15], parati sint christiani satisfacere omni poscenti rationem de ea, quae in nobis est fide.

[13] 2um est Theologiam quoad intelligentiam scripturarum sanctarum, Conciliorum aliarumque definitionum, quibus ad non errandum assistit Spiritus Sanctus, non scientiam, sed intellectum principiorum esse. Si enim indubitanter attingatur verus sensus litteralis, comparabitur fides, quae est principium in Theologia certum et inevidens; si vero solum probabiliter attin-

sionem[4] asseruisse, articulos fidei non esse principia, sed quasi conclusiones Theologiae; ea nimirum ratione ductum, quod Divus Thomas saepe moveat quaestiones de articulis fidei, ut utrum Deus sit; utrum sit trinus, etc. et Augustin. libros de Trinitate magna ex parte in exponendo, suadendo, ac defendendo articulo sanctissimae Trinitatis, insumat. Id enim non ex eo faciunt, quod articuli fidei non sint suapte natura principia Theologiae; sed quod ad Theologiam, ut dictum est, etiam pertineat explicare, probare, defendere, suadereque sua principia quoad fieri potest, etiam rationibus a natura petitis, quod praestant praedicti Patres, ut iuxta admonitionem [1 Pet. 3, 15], parati sint Christiani satisfacere omni poscenti rationem de ea, quae in ipsis est fide.

[13] Secundo, Theologiam quo ad intelligentiam Scripturarum sanctarum, Conciliorum, aliarumque definitionum, quibus declarantur quae sint de fide, tanquam immediate revelata a Deo, non scientiam, sed intellectum principiorum dici debere. Quod si evidenter attingatur verus sensus literalis, *comparatur*[d] quidem fides, quae est principium Theologiae certum et inevidens: si autem de vero sensu solum probabile

g Ms: id

d EdVen: congravatur

4. IOHANNIS CAPREOLI, *Defensiones Theologiae D. Thomae Aquinatis*, q. 1.ª Prologi, art. 2, contra quintam conclusionem, Ed. Paban-Pègues, t. I, Turonibus 1900, p. 9s. Cfr. P. AUREOLI, *Scriptum super primum Sententiarum*, Prooemium, sect. 1.ª, q. 1.ª, art. 1, Ed. Buytaert, T. I, New York 1953, p. 139.

gatur, comparabitur principium quoddam probabile.

[14] [f. 9r] 3um est Theologiam quoad discursus, qui rationibus naturalibus in ea fiunt ad probanda principia vel conclusiones vel ad probandum aliquid praeambulum ad ea, de quibus est Theologia, interdum esse scientiam, interdum vero opinionem. Attamen, ut huiusmodi rationes prop[ri]e non sunt theologi, sed mutuo acceptae ab aliis scientiis, quae ei ut ancillae inseruiunt, ut habes articulo 5.° ad 2um, ita habitus, quos genera[n]t, theologici non sunt, sed eiusdem speciei cum habitibus scientiarum, a quibus acceptae sunt rationes. Primum patet, quia in Theologia multa, tam circa speculativa, ut Deum esse, esse creatorem etc., quam circa moralia ut furtum esse malum, homicidium esse malum, demonstrantur rationibus naturalibus; multa etiam probabiliter ostenduntur.

[15] Et 2um similiter, quia huiusmodi rationes illae eaedem sunt, quae fiunt in aliis scientiis, et eamdem probant conclusionem; ergo generant eumdem habitum, quem in propriis scientiis. Et confirmatur, quia processus proprius Theologiae est ex revelatis; ergo huiusmodi rationes pure naturales neque propriae sunt Theologiae neque generant habitum theologicum.

feratur iudicium, principium duntaxat probabile habebitur.

[14] Tertio, Theologiam quoad discursus, qui rationibus naturalibus in ea fiunt, vel ad probanda principia, aut confirmadas conclusiones, vel ad probandum aliquod antecendens ad ea, de quibus Theologia tractat, interdum esse scientiam, interdum vero opinionem. Caeterum ut huiusmodi rationes proprie non sunt Theologicae facultatis, sed emendicatae ab aliis scientiis, quibus sibi famulantibus uti solet, ut habes artic. 5. ad secundum, ita habitus, quos generant, non sunt Theologici, sed eiusdem speciei cum habitibus earum scientiarum, a quibus rationes sunt petitae. Primum patet ex eo, quia in Theologia tam circa ea, quae ad contemplationem pertinent, ut Deum esse, esse creatorem, etc. quam circa mores, ut furtum esse malum, homicidium esse illicitum, etc. fiunt saepe rationes mere naturales, quarum quaedam sunt demonstrationes, et generant scientiam, aliae solum sunt probabiles, et generant opinionem.

[15] Secundum vero similiter ex eo constat, quia huiusmodi rationes prorsus eaedem sunt cum illis, quae fiunt in scientiis naturalibus, et easdem conclusiones inferunt: ergo generant eundem habitum, quem in propriis gignere solent. Confirmatur deinde, quia processus proprius Theologiae, est ex revelatis: ergo huiusmodi rationes mere naturales, neque proprie sunt Theologiae, neque

[16] 4um est Theologiam quoad discursus proprie theologicos, quales sunt qui ex aliquo cum aliquibus revelatis aliquid concludunt, habere multas opiniones, ut habere solent fere scientiae omnes naturales. Probatur, quia aliquando procedit quidem ex revelatis, sed non ex sensu, quem constat esse litteralem[h] et intentum ab Spiritu Sancto. Huiusmodi autem propositiones, ut dictum est, sunt principia probabilia, quae non nisi opinionem generare possunt. Aliquando [vero, licet] [i] procedit ex aliqua in sensu, quem constat esse de fide, assumit simul aliam inevidentem in lumine naturali aut deducit conclusionem consequentia inevidenti; huiusmodi autem discursus solum possunt generare opinionem.

[17] 5um est totam difficultatem utrum Theologia scientia sit necne in eo situm esse, utrum Theologia quoad habitus, qui reliquis discursibus sibi propriis generantur, quales sunt quibus ex utraque in sensu, quem constat esse de fide [in eo sensu, in quo sumit] vel ex una tali et altera evidenti in lumine naturali consequentia evidenti deducitur conclusio, scientia sit necne atque hic sensus tituli huius articuli in eodemque sensu disputant hanc quaestionem caeteri theologi.

h Ms. había escrito: naturaralem (corregido en Ms.)
i Ms. una palabra tachada.

habitum Theologicum producere possunt.

[16] Quarto, Theologiam quoad discursus proprie Theologicos, quales sunt, qui ex una vel pluribus propositionibus revelatis aliquid concludunt, complecti [p. 10a] multas opiniones, ut habere solent fere omnes scientiae naturales. Probatur, quia aliquando procedit quidem ex propositionibus revelatis, sed non in sensu, quem constet esse literalem, et intentum ab Spiritu Sancto: huiusmodi autem propositiones, ut dictum est, sunt principia probabilia, quae non nisi opinionem possunt generare: aliquando vero licet procedat ex aliqua in sensu, quem constat esse de fide, assumit aliam minime revelatam atque inevidentem aut conclusionem consequentia inevidenti deducit: huiusmodi autem discursus solum opinionem generare possunt.

[17] Quinto, totam difficultatem quaestionis, utrum Theologia sit scientia, in eo sitam esse, utrum scientia sit quoad habitus, qui reliquis discursibus sibi propriis generantur, quales sunt quibus ex utraque sumptione in sensu, quem constat esse de fide, vel ex una in sensu quem certum est esse de fide, et altera evidente secundum naturae lumen, conclusio evidenter deducitur. Atque hic est sensus quaestionis propositae a Divo Thoma hoc articulo, in eodemque sensu, eam caeteri Theologi discutiunt.

[18] Ad quaestionem ergo respondet D. Thomas hac conclusione: Theologia est scientia, ad modum tamen quo disciplinae subalternatae, quando procedunt ex principiis notis in scientia subalternante, creditis vero in subalternata, dicuntur scientiae. Probatur, quia procedit ex articulis fidei notis quidem scientia Dei et beatorum, [f. 9v] creditis vero in Theologia Deo revelante. In eadem sententia est Richardus quaestione 2ª Prologi [5], eamque defendunt Capreolus quaestione prima Prologi [6] et Caietanus [7].

[19] Sit nihilominus prima conclusio: si sit sermo de scientia pro habitu certo et evidenti, ut eam explicavit Aristoteles, Theologia nostra non est scientia. Haec est Durandi quaestione prima Prologi [8] j, Gregorii quaestione prima, articulus 4 [9], Scoti quaestione 3ª, in 3ª quaestione laterali [10], et in 3° dist. 24, q.1ª[11] k

[18] Hac igitur de re sententia D. Thomae est Theologiam esse scientiam, ad eum tamen modum, quo disciplinae subalternatae, quando procedunt ex principiis notis in scientia subalternante, creditis vero in subalternata, dicuntur scientiae: procedit enim Theologia ex articulis fidei, notis quidem evidenter per scientiam Dei, et beatorum: creditis vero in Theologia ex revelatione divina. In eadem quoque sententia est Richardus q. 2. prologi[5] eamque defendunt Capreolus ibid. q. 1.[6] et Caieta. hoc loco[7].

[19] Sit nihilominus prima conclusio. Si sit sermo de scientia accepta pro habitu certo et evidenti, ut ab Aristotele accipi solet, Theologia, qualis in hac vita haberi solet, non est dicenda scientia. Haec est Durandi q. 1 prologi[8], Gregorii q. 1. art. 4[9]. Scoti quaest. 3 in 3 [e] q laterali[10], et in 3. d. 24. q. 1[11].

j Ms. por error copia de nuevo: et Caietanus hic. Sit nihilominus prima conclusio

k Ms. parece escribir: 2ª

e EdVen: 5

5. Richardi de Media Villa, In I Sententiarum, q. 2.ª Prologi, T. I, Venetiis 1507, p. 5.

6. Iohannis Capreoli, *Defensiones Theologiae D. Thomae Aquinatis*, q. 1ª Prologi, art. 1, conclusio 3ª, Ed. Paban-Pègues, t. I, Turonibus 1900, p. 2.

7. Thomas de Vio Caietanus, In I, q. 1ª, art. 2, n. 6, *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Ed. Leonina, t. 4, Romae 1888, p. 10a.

8. Durandi de S. Porciano, *In Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum libri IIII*, In Prologum q. 1ª, n. 49, Venetiis 1586, f. 5rb.

9. Gregorii Ariminensis, Super Primum Sententiarum, q. 1ª Prologi, art. 4, conclusio 1ª, Venetiis 1522, f. 6vb-7ra.

10. Ioannis Duns Scoti, In I Sententiarum, q. 3ª Prologi, q. 3ª lateralis, *Opera*, t. 8, Parisiis 1893, p. 187.

11. Ioannis Duns Scoti, In 3 Sententiarum, Dist. 24, quaestio unica, *Opera*, t. 15, Parisiis 1894, p. 51.

Gabrielis q. 7ª Prologi [12], Cani 12 de locis cap. 2 [13], Soti primo Posteriorum q. 2, ad confirmationem 7 argumenti [14] et plurimorum aliorum. Et probatur 1°, quia principia non possunt causare maiorem evidentiam in conclusione, quam habeant in se; sed principia in Theologia sunt articuli fidei qui, ut fide tenentur, nullam habent evidentiam; ergo nullam causabunt in conclusione et per consequens habitus, qui inde generabitur, non erit scientia, de qua loquimur. 2°, ut aliquis sciat necesse est procedat ex principiis evidentibus in se aut quae reducere possit ad principia evidentia; alias non sciret non habens demonstrationem ipsam, ut Aristoteles ait 1° Posteriorum cap. 2°; sed principia, ex quibus procedimus in Theologia, neque sunt nobis evidentia in se neque scimus illa reducere ad principia evidentia; ergo, esto sint evidentia Deo et beatis, non generabunt scientiam in nobis. Neque credo S. Thomam oppositum sensisse, sed solum voluisse, quod quemadmodum subalternatus, quando procedit ex principiis demonstratis in scientia subalternante et a se creditis dumtaxat, dicitur quodammodo comparare scientiam subalternatam, non quod habitus, quem comparet, revera scientia sit, cum acquiratur ex Gabrielis q. 7[12]. Cani 12. de locis c. [2][13]. Soti 1. Posteriorum quaest. 2. ad confirmationem 7. argum.[14] et multorum aliorum. Probatur primo, quia principia non possunt maiorem evidentiam conclusionis g i g n e r e, quam habeant in se: sed principia Theologiae sunt articuli fidei, qui, ut fide, tenentur, nullam habent evidentiam: ergo nullam evidentiam conclusionis efficient, ac proinde habitus, qui generabitur, non erit scientia. Secundo, ut aliquis dicatur scire, necesse est, ut procedat ex principiis sibi evidentibus, aut saltem ex iis quae sciat reducere ad principia evidentia, alioquin non sciet, cum non habeat demonstrationem ipsorum, ut Aristoteles ait 1. Poster. c. 2. sed principia, ex quibus procedimus in Theologia, neque sunt nobis ex se evidentia, neque scimus illa reducere ad principia ex se evidentia: ergo licet evidentia sint Deo et beatis, per ea nunquam scientiam comparabimus. Neque credo Divum Thoman in opposita fuisse sententia, sed id solum voluisse, ut quemadmodum artifex subalternatus quando procedit ex principiis demonstratis in disciplina subalternante, et ab eo solum creditis, dicitur quodammodo comparare scientiam subalternatam: non quod h a b i t u s, quem comparat, scientia re ve-

12. Gabrielis Byel, In I Sententiarum q. 7 Prologi, Lugduni 1514 (sin paginación).

13. Melchioris Cani, *De locis theologicis*, l. 12, c. 2, *Opera* t. 2, Matriti 1764, p. 133.

14. Dominici Soto, *In libros Posteriorum Aristotelis sive de Demonstratione absolutissima Commentaria*, q. 2, Venetiis 1574.

principiis creditis fide humana, quae opinio quaedam est, sed quod comparet eam ex principiis a scientia subalternante derivatis ipsique innitentibus, ita Theologia nostra scientia quodammodo sit, in quantum principia, ex quibus procedit, derivantur a scientia Dei revelantis ipsique innituntur. Locutus sum in hac conclusione de Theologia n o s t r a, quoniam Theologia beatorum scientia evidentissima est distincta specie a Theologia nostra.

[20] [f. 10r] 2.ª conclusio: non solum Theologia, verum et ipsa fides appellari potest et debet scientia, ut scientia idem est quod cognitio certa et firma. Haec est Cani loco citato [15] et Scoti in 3° distinctione 24, quaestione 1ª [16]; probaturque primo, quia scriptura ita eam appellat: Lucae enim 1°, [76s], Zacharias loquens cum Ioanne Baptista inquit: praeibis ante faciem Domini, ad dandam scientiam salutis plebi eius; loquitur autem de notitia fidei. Iob 19, [25], scio quod Redemptor meus vivit et in novissimo etc.; id autem non nisi per fidem sciebat. Sapientiae 10, [10], dedit illi scientiam sanctorum. Ieremiae 9, [24], in hoc glorietur, qui gloriatur, scire et nosse me.

ra sit, cum acquiratur ex principiis fide humana acceptis, quae opinio quaedam est, sed quod comparet eam ex principiis a disciplina subalternante derivatis: ita etiam Theologia nostra quodammodo scientia sit, quatenus principia, ex quibus procedit derivantur a scien- [p. 10b] tia Dei revelantis, cui innituntur. Locutus sum autem in conclusione de Theologia, ut in hac vita a nobis habetur: quoniam Theologia Beatorum, tam quoad principia, q u a m q u o a d conclusiones, quas ex eis cognoscit, evidentissima est, specie tamen distincta a Theologia nostra.

[20] Secunda conc l u s i o: non solum Theologia nostra, verum et ipsa fides appellari potest, ac debet s c i e n t i a, ut s c i e n t i a idem est atque cognitio certa, et firma. Haec est Cani loco citato[15] et Scoti in 3. d. 24. quaest. 1.[16] Atque probari potest primo, quia sacra scriptura talem eam appellat. Lucae enim 1. [76s]. Zacharias loquens cum Ioanne Baptista ait: Praeibis ante faciem Domini, et addit: ad dandam scientiam salutis plebi eius, loquitur autem de notitia fidei. Iob. 19, [25] Scio quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum: id autem non nisi per fidem sciebat. Sapien. 10, [10]. Dedit illi scientiam sanctorum. Hiere. 3, [15]. Dabo vobis pas-

15. Melchioris Cani, *De locis theologicis*, l. 12, c. 2, *Opera* t. 2, Matriti 1764, p. 133ss.

16. Ioannis Duns Scoti, In 3 Sententiarum, Dist. 24, quaestio unica, *Opera*, t. 15, Parisiis 1894, p. 44.

Paulus 1 ad Cor. 13, [8], cum inquit: sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur; nomine scientiae, ut exponit ibidem Caietanus [17], intelligit Theologiam; et idem intelligitur capite 12[l], [8], quando inquit: aliis datur sermo scientiae, ut vult Augustinus 14 de Trinitate cap. 1° [18]. 2.° probatur conclusio, quia ut Argentina refert 2ª quaestione Prologi [20], oppositum est damnatum articulo 4° parisiensi, qui ita inquit: non plus scire propter scire Theologiae, error.

[21] 3°, quia si Aristoteles in disciplinis naturalibus ad scientiam evidentiam exigit, id est ut cognitio firma sit et certa, et Theologia et fides, sine evidentia, firmae *cognitiones* [m] sunt [et] certae, utpote quae divinae auctoritati et scientiae innituntur; ergo, cum de rebus contingentibus habentur, ut quod Verbum caro factum est, scientiae dici pos-

tores, pascent vos scientia et doctrina, et cap. 9, [24]. In hoc glorietur, qui gloriatur: scire et *nosse*[f] me. Pauli 1. ad Corinth. 13, [8]. quando inquit sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur, nomine scientiae, ut exponit Caietanus ad eum locum,[17] intelligit Theologiam. Idem intelligit cap. 12, [8]. quando inquit: Alii datur sermo scientae, ut vult Augustinus 14. De Trinitate cap. 1.[18] Hieronymus etiam in Prologo Bibliorum ad Paulinum, ad finem cap. 9.[19][g] scientiam eam appellat. His Doctores Parisienses permoti articulo 4. dixerunt non plus scire propter scire Theologiam, error.

[21] Secundo probatur conclusio, quia si Aristoteles in disciplinis naturalibus ad scientiam exigit evidentiam, id propterea est, ut cognitio firma sit et certa: at Theologia et fides sine evidentia firmae cognitiones sunt et certae, utpote quae divinae authoritati et scientiae innituntur, ergo etiam quando de rebus, quarum connexio necessaria non est, ha-

l Ms. 18
m Ms: cognitionis

f EdVen: nosce
g EdVen: 7

17. THOMAE DE VIO CAIETANI, *In omnes D. Pauli et aliorum Apostolorum Epistolas Commentarii*, Lugduni, 1639, p. 133.

18. S. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, l. 14, c. 1, n. 3, ML 42, 1037.

19. S. HIERONYMUS, *Epistola 53 ad Paulinum*, n. 9, ML 22, 549.

20. THOMAS DE ARGENTINA, In I Sententiarum, q. 2ª, Prologi, Venetiis 1564.

sunt, id quod Durandus [21] et Gregorius [22] locis citatis non satis adverterunt reiicientes Theologiam a propria ratione scientiae, quod saepe sit de contingentibus. Sicut enim Deus propter infallibilitatem et certitudinem suae cognitionis etiam de contingentibus dicitur habere scientiam, ita Theologia propter infallibilitatem et certitudinem, quam ex scientia et auctoritate divina, quibus innititur, nanciscitur, potest dici scientia etiam contingentium. Si enim Aristoteles in disciplinis naturalibus ad rationem scientiae necessitatem exegit, id ex eo fuit, quod certitudo et infallibilitas cognitionis naturalis pendet ex infallibilitate et certitudine, quam obiectum habet suapte natura. [f. 10v] At quia cognitio divina ex parte cognoscentis suapte natura est certa et infallibilis, fides et Theologia nostra ex parte scientiae et auctoritatis divinae, quibus innituntur, sunt suapte natura certae et infallibiles; quare non exigunt obiectum suapte natura certum, sed solum obiectum certum et infallibile ut subest cognitioni divinae, quod habent etiam contingentia.

bentur, ut quod verbum caro sit factum: aut dies iudicii futura, scientiae dici possunt. Id quod Durandus,[21] et Gregorius[22] locis citatis non satis adverterunt, dum Theologiam a propria ratione scientiae reiecerunt, quod saepe sit de rebus non necessariis. Sicut enim Deus, propter infallibilitatem et certitudinem suae cognitionis, de non necessariis dicitur habere scientiam: ita etiam Theologia propter infallibitatem et certitudinem, quam ex scientia et autoritate divina, quibus innititur, nanciscitur, potest dici scientia, quamvis etiam de rebus non necessariis habeatur. Quod si Aristoteles in disciplinis naturalibus ad rationem scientiae necessitatem obiecti exegit, id propterea fecit, quia certitudo et infallibilitas cognitionis naturalis pendet ex infallibilitate et certitudine quam obiectum suapte natura debet habere. At quia cognitio divina ex parte cognoscentis suapte natura est certa et infallibilis, et fides, ac Theologia nostra ex parte scientiae et authoritatis divinae, quibus innituntur, sunt suapte natura certae et infallibiles, non exigunt obiectum suapte natura certum, sed satis est, quod obiectum sit certum et infallibile, ut subest cognitioni divinae: quod complexiones etiam non necessarias posse habere, certo certius constat.

---

21. Durandi de S. Porciano, *In Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentariorum libri IIII*, In Prologum q. 1ª, n. 49, Venetiis 1586, f. 5rb.

22. Gregorii Ariminensis, Super Primum Sententiarum, q. 1ª Prologi, art. 4, conclusio 1ª, Venetiis 1522, f. 6vb-7ra.

[22] Utrum habitus Theologiae sit distinctus a fide.

Scotus in 3°, dist. 35 [23], tenet partem negativam dicens eumdem habitum esse, quo assentimur articulis fidei et conclusionibus, quae inde evidenter educuntur. Et confirmari potest haec sententia [...]

[23] 3°, Theologus, qui ante definitionem Ecclesiae videbat conclusionem aliquam evidenter sequi ex articulis fidei, eodem habitu assentitur illi post definitionem Ecclesiae, quo assentiebatur antea, neque enim censendus est propter definitionem Ecclesiae amisisse habitum, quem antea habebat; sed post definitionem Ecclesiae assentitur habitu fidei Catholicae, perinde atque caeteri, qui sciunt illam esse definitam et nesciunt eam deducere ex articulis; ergo et antea, et subinde Theologiae habitus, quem antea habebat erat fides [n] Catholica [...]

[24] [f. 11v] [...] Ad 3um dicendum est theologum illum duplici habitu assentiri conclusioni illi: et [habitu] Theologiae, ut antea, in quantum videt illam sequi ex articulis fidei, et habitu fidei, ut caeteri fideles, in quantum ei assenti-

n Ms: theologica (tachado)

[22] [p. 11a] Disputatio II

Scotus in 3, dis. 35 [23], partem negantem amplectitur: asserit enim eundem habitum esse quo assentimur articulis fidei et conclusionibus, *quae* [h] ex illis evidenter deducuntur. Confirmari potest haec sententia [...]

[23] Tertio, Theologus, qui a n t e definitionem Ecclesiae conclusionem aliquam evidenter sequi ex articulis fidei intuebatur, eodem prorsus habitu assentitur illi post definitionem Ecclesiae, quo antea assentiebatur, nec enim censendus est propter definitionem Ecclesiae amisisse h a b i t u m, quem habebat: sed post definitionem Ecclesiae assentitur habitu fidei Catholicae, perinde ac *caeteri* [i] qui sciunt propositionem illam esse definitam, et nesciunt eam ex articulis deducere: ergo et antea eodem modo eidem assensum praebebat, ac proinde habitus Theologiae, quo illi antea assentiebatur, erat fides Catholica [...]

[24] [p. 11b] [ ] Ad tertium dicendum est, Theologum in eo eventu duplici medio, discursuve Theologico assentiri illi conclusioni: quare admissa maiori, neganda est minor: tam enim ipse, quam caeteri, qui ob Ecclesiae definitionem

h EdVen: quo
i EdVen: caeteris

23. Ioannis Duns Scoti, In 3 Sententiarum, Dist. 35, quaestio unica, *Opera*, t. 15, Parisiis 1894, p. 590.

tur propter definitionem Ecclesiae. [...]

aut authoritatem illi assensum praestant, non habitu fidei, sed Theologiae per discursum Theologicum comparatae assentiuntur, ut disputatione praecedente explicatum est. [...]

El axioma "Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam" y la venida del hombre a la fe según Molina

por

Ricardo Franco S. I.

Después de los artículos del P. J. Rabeneck y J. Hellín sobre la interpretación de Molina de este axioma no parece que quede mucho que decir sobre el tema [1]. Sin embargo, el P. Rabeneck y el P. Hellín se han ceñido deliberadamente a la Q. 14, a. 13, disp. 10 de la Concordia por ser esta interpretación la que ha suscitado una polémica más enconada e interpretaciones más erróneas de la mente de Molina.

La limitación puede, con todo, llevar a error si se cree que la interpretación de Molina del axioma citado se reduce a la dada en la disp. 10. Por eso hemos creído que puede ser útil para conocer la mentalidad completa de Molina en torno a este axioma recorrer las diversas formas que, según las exigencias de los distintos tratados, reviste el axioma a lo largo de su obra.

---

1. J. Hellín, *El axioma «Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam» en el P. Luis de Molina:* EstEcl 35 (Extraord. 1960) 171-199; J. Rabeneck, *Das Axiom: Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam nach der Erklärung Molinas:* Schol 32 (1957) 27-40.

1. La primera forma del axioma [1]

La encontramos en el tratado de Gracia (In 1, 2, q. 109, a. 6 ad 2). Se trata de la disposición del hombre para la justificación, no para la fe, y el axioma entra, como en Sto. Tomás, como dificultad. La solución de Molina se remite a la solución del mismo Sto. Tomás, Soto, Driedo, Cayetano y otros que responden generalmente «hominem facere quod in se est, non esse intelligendum ante auxilium Dei, sed potius Deo praeveniente» [2]. Añade, por su parte, una explicación partiendo de la comparación, grata a Molina, entre el concurso general y el particular [3]. Pero ¿tendrá el hombre en su mano siempre este concurso particular? La conclusión de Molina en este texto no es explícita, pero la comparación con el concurso general deja entrever que el sobrenatural no faltará cuando sea necesario que el acto sea sobrenatural. La conclusión expresa la tenemos en una respuesta a Vega en el mismo tratado de Gracia:

> «Respondeo, non tantum excitantem sed etiam adiuvantem gratiam semper homini dari, si ipse quod in se est faciat advertendo divinas inspirationes et non aggravando aures, quia Deus tota die extendit manus suas ad populum non credentem et contradicentem sibi, semper stat ad ostium internum cordis et pulsat, ut voluntas per liberum consensum sibi aperiat. Unde recte comparatur soli seu luci vel lumini solis...» [4]

La respuesta mezcla dos cuestiones distintas: la de la gracia excitante y la de la cooperante. A esta segunda parece referirse el «facienti quod in se est». Si uno acepta la gracia excitante, y esto es en este contexto «facere quod in se est», automáticamente la gracia excitante se convierte en cooperante. Pero el problema planteado por Vega era el de la gracia excitante misma y a éste

---

2. *Tractatus de Gratia* Edit. F. STEGMÜLLER, *Geschichte des Molinismus* I (Münster in W. 1935) p. 83, 23ss. Por esta misma edición citamos el *De Praedestinatione*, la *Responsio ad Franciscum Zumel*, y la *carta a A. de Padilla* del 5 de octubre de 1594. Citamos únicamente página y línea de dicha edición. La *Concordia* según la edición de J. Rabeneck (Oniae 1953) página y línea.

3. *De Gratia*, 83, 30-33.

4. Id. 134, 9-17.

responde de hecho la segunda parte del texto, llevando la conclusión más allá del axioma mismo «facienti quod in se est». No sólo al que colabora con ella, sino aun al que la rechaza Dios no le niega el auxilio de la gracia. Los textos de la escritura aducidos por Molina son los que ha de usar después constantemente en esta materia. La comparación con el sol o con la luz es ya conocida desde la primera escolástica [5].

En el mismo tratado de Gracia, en el comentario al art. 3 de la q. 112: «Utrum necessario detur gratia se praeparanti ad gratiam vel facienti quod in se est» se trata de la conexión entre la última disposición a la justificación, ciertamente con el auxilio de la gracia, y la justificación misma. Esta conexión es instantánea según Molina [6]. El «facere quod in se est» en este contexto es: «totum id praecisse facere quod lex divina requirit ad iustificationem et in potestate hominis est» [7]. Como la ley divina requiere que estos actos sean sobrenaturales, no se diría que hace todo lo que puede si pone actos meramente naturales. Implícitamente deja entrever que no le faltará el auxilio de la gracia elevante, pero éste no es el problema que pretende solucionar en este texto.

Así, pues, aun en esta primera forma del axioma «Facienti quod in se est auxilio gratiae» podemos distinguir dos matices diversos:

a) Al que admite la gracia excitante esta misma se le convierte en cooperante.

b) Al que pone todo lo necesario para la justificación ésta se le confiere inmediatamente.

2. Segunda forma del axioma

Es la propia de la Concordia en la disp. 10. La apunta ya, sin embargo en el mismo tratado de Gracia, q. 109, art. 6, donde se

5. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* I/1 (Regensburg 1952) 259ss.

6. «Eodem puncto temporis, absque ulla dilatione dari gratiam gratum facientem» De Gratia 139, 32-33. La censura que da Molina en esta proposición es: «communis», pero daría una censura más elevada si no fuera por los doctores católicos que sostiene la sentencia contraria.

7. De Gratia 141, 31-32.

trata de la disposición inmediata a la justificación, pero el axioma en el contexto cobra un sentido más universal. Parte, como otras veces, de su comparación predilecta entre el concurso general y el particular. De la misma manera que no falta el concurso general cuando la necesidad de las cosas lo exige, tampoco faltará el particular en aquellas operaciones para las que es necesario:

> «Et proinde sicut absque miraculo numquam continget, quod homo habeat vires et alia requisita ad ambulandum atque faciat ad ambulandum quod in se est, et ad ipsam ambulationem Deus substrahat requisitum generalem concursum, ita *multo minus* continget quod homo faciat quod in se est ad operandum id, quod absque auxilio particulari non potest, et Deus deneget illum concursum» [8].

El «multo minus» parece excluir aun el milagro que no se excluye en el concurso general. Por otra parte el «facere quod in se est» ya no se entiende aquí con la restricción del «auxilio gratiae», sino que es el acto mismo del hombre en cuanto se considera precisamente con relación al concurso particular que lo eleva al orden sobrenatural y, por tanto, se puede hablar de él como de un acto ex viribus naturalibus.

La generalidad del aserto se limita únicamente a aquello que «absque auxilio particulari non potest [operari]». Cuáles sean estas cosas no las determina aquí Molina, pero la conclusión es que aquello que Dios prescribe que se debe hacer sobrenaturalmente, de hecho, nunca se hará naturalmente, porque Dios concurrirá con el concurso particular y no con el general. Hay que venir al texto de la Concordia para situar este principio general en su verdadera dimensión.

> «Illud etiam iis quae duabus praecedentibus disputationibus diximus addendum est: Quotiescumque liberum arbitrium ex suis viribus naturalibus conatur praestove est ad conandum totum id quod ex sese potest tam circa ea quae fides habet addiscenda et amplectenda quam circa dolorem de peccatis ad iustificationem, a Deo conferri gratiam praevenientem auxiliave quibus id faciat, ut oportet ad salutem; non quidem quasi eo conatu dignus efficiatur

8. Id. 76, 1-7.

talibus auxiliis ullaque ratione ea promereatur, sed quoniam id obtinuit nobis Christus ob sua merita...»[9]

Dos precisiones aporta este texto:

a) El facere quod in se est se refiere en concreto a la fe y la contrición[10].

b) La infabilidad de la elevación le viene de los méritos de Cristo, o como dice a continuación, de una especie de ley establecida entre Cristo y el Padre de concurrir siempre a estos actos de manera que se hagan *ut oportet ad salutem.*

Dos son las cosas en las que han tropezado generalmente los intérpretes de Molina: 1. Los términos «conatur praestove est ad conandum» que parecen indicar un acto libre previo a la elevación y de alguna manera causa de ella. 2. La ley establecida por Cristo y el Padre de concurrir siempre sobrenaturalmente, ley que muchos consideran sin fundamento en la Sagrada Escritura.

El terminus «conatus» es, sin embargo, un término técnico de Molina, que, aunque se presta sin duda a confusión y se puede dudar de su oportunidad, hay que entender en el sentido que le da el mismo Molina. En este sentido no es más que el acto de nuestra voluntad que procede simultáneamente de ella y de Dios, y en cuanto procede de nuestra voluntad se llama *conatus noster*, y en cuanto procede de Dios se llama *influxus Dei.* La precedencia no tempore sino natura, no es del conato de la voluntad, sino del concurso particular de Dios[11]. No hay lugar, por tanto, a mérito ninguno con relación a la gracia.

La justificación de esa ley establecida por Cristo y el Padre la hace el P. Rabeneck y no es necesario detenerse en ella[12].

Volviendo, pues, a la limitación del axioma a la fe y a la contrición y reduciéndonos al problema de la fe, notamos que la limitación es aún más precisa. Se trata en concreto de un infiel que ha oído hablar de las verdades de la fe y delibera acerca de ellas. No se trata, por tanto en este texto, del llamamiento externo a la fe. Puede darse además que esa primera reflexión en torno a

9. Concordia 48, 7-13.

10. Con esto se aparta de la generalización que después hará J. MARTÍNEZ DE RIPALDA, *De Ente Supernaturali* L. I, d. 20, s. 2, n. 6 (Edit. Vives, París 1871) p. 211.

11. Responsio ad Franciscum Zumel 457, 39 - 458, 28.

12 *Das Axiom: Facienti quod est in se...*: Schol 32 (1957) 38s.

las verdades de la fe la eleve Dios ya desde el primer momento al orden sobrenatuarl [13], pero si esto unas veces lo hace y otras no, cuando el infiel hace todo lo que está de su parte «circa ea quae fides habet addiscenda et amplectenda» entonces Dios infaliblemente concurre con el entendimiento para que esa noticia sea sobrenatural y gracia preveniente con relación al subsiguiente acto de fe [14]. Lo mismo hay que decir del acto de la voluntad. El acto de fe que el infiel podría poner «quoad substantiam» con sus solas fuerzas naturales [15], será siempre, de hecho, en virtud de este axioma un acto de fe sobrenatural.

Lógicamente bastaría con el concurso particular, inmediato en el mismo acto de fe, pero, como Molina defiende la necesidad de una gracia preveniente para este acto [16], tiene, por así decirlo, que adelantar un paso la intervención de Dios. En cambio el facere quod in se est no se adelanta a la noticia previa, sino que tiene que centrarse en el acto de fe «quoad substantiam» pues éste es propiamente el acto libre, mientras que los juicios previos y la inclinación de la voluntad pueden no serlo, al menos inmediatamente. La precedencia, sin embargo, de esta gracia preveniente, es para Molina generalmente no precedencia de tiempo sino de naturaleza [17].

Hasta aquí no parece que Molina nos diga mucho sobre la venida del hombre a la fe. Sin embargo, ya en esta exposición del axioma se muestra la idea fundamental de Molina en esta materia: la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona [18]. El no destruirla significa para Molina no alterar el curso ordinario de la naturaleza. Por esa razón Dios espera, normalmente, para actuar sobrenaturalmente a que el infiel se ponga en contacto externo con la revelación y aun a que piense sobre ella y entonces es cuando, sin hacer violencia ninguna, interviene elevando aquellos actos al orden sobrenatural por el concurso particular [19], con lo que esos actos se convierten en gracia excitante y, si se sigue el

13. Carta a Antonio de Padilla, 15 Octubre 1594. 718, 7-20.
14. Id. 718, 37-42.
15. Concordia 35, 1-13.
16. De Gratia 132, 38ss.
17. De Gratia 133, 35 - 134, 5.
18. Concordia 44, 9-10.
19. Concordia 44, 21-32.

asentimiento, en gracia cooperante, causa de la elevación al orden sobrenatural del acto de fe [20]. Este proceso rápido tiene, sin embargo, un mecanismo relativamente complicado en el que la terminología de Molina, que desvía las palabras de su sentido obvio, puede inducir a error. La venida a la fe, supuesto el llamamiento exterior por la predicación, consta de una «vocatio interior» y una «tractio». Esta vocación por una parte parece ser algo experimentable, pues habla de aquellos que «non se sentiunt interius vocatos» [21], pero por otra parte, si se analizan los componentes de esta vocación, difícilmente se puede llamar experimentable. La vocación interior consta, en efecto, de un acto del entendimiento, *illuminatio*, y otro de la voluntad, *motio*, *afectio* [22]. La iluminación del entendimietno no es otra cosa que el concurso particular para que el entendimiento produzca «*easdem quidem notitias ex parte obiecti*», pero sobrenaturales y tales que con su luz sobrenatural «afficiant alliciantque intellectum ad fidei assensum producendum» [23]. El efecto del concurso particular es doble: por una parte ayuda a la intelección «ut res melius et dilucidius expendatur et penetretur» y por otra la eleva al orden sobrenatural [24]. En el acto de la voluntad el efecto es también doble: «Deus per auxilium particulare illum *quasi acuit* ut magis urgeat et alliciat», por otra lo eleva al orden sobrenatural [25]. Esta duplicidad de efecto queda, sin embargo, un poco descolorida en la teología de Molina, pues en realidad Dios, dejando normalmente a las causas segundas el cuidado de despertar en el entendimiento y en la voluntad aquellos actos previos al acto mismo de fe que el entendimiento y la voluntad pueden poner por sus fuerzas naturales, quoad substantiam, sin cambiarlos en absoluto en su valor representativo [easdem quidem notitias] los eleva al orden sobrenatural. Cómo esta elevación metaempírica «atrae» al entendimiento y «agudiza» la voluntad es algo que Molina, en cuanto he podido ver, no explica [26]. Estos dos influjos divinos que constitu-

20. Concordia 227, 1-7.
21. Concordia 35, 22.
22. Concordia 39, 34 - 40, 4.
23. Concordia 44, 20-32. De Praedestinatione 299, 27ss.
24. Concordia 274, 28-36.
25. Concordia 274, 37 - 275, 4.
26. Conf. De Praedestinatione 298, 39 - 300, 2. Molina además, como es

yen la vocación interior se convierten en «tractio» si el hombre consiente y pone el acto de fe [27]. Es decir, la diferencia entre la vocación interna y la atracción es la misma que entre la gracia excitante y cooperante [28].

Con esta explicación de Molina los términos «vocare» y «trahere» ganan en claridad técnica, pero pierden el calor vital que aun conservan en el Tridentino. Es posible que una disección demasiado radical de la gracia sanante y la elevante sean la causa de esta desvitalización.

Pero hasta ahora nos ha hablado Molina del que hace lo que está de su parte con el influjo de la gracia elevante (primera forma) o con la vocación exterior a la fe (segunda forma). ¿No se plantea Molina el problema con anterioridad al llamamiento exterior a la fe? El P. Rabeneck excluye esta problemática de la interpretación del axioma en Molina y con razón, si nos limitamos a su explicación en la Disp. 10. Pero en Molina hay una tercera forma del axioma.

3. Tercera forma del axioma

La encontramos en la misma Concordia y podemos decir que es la razón de la limitación en la interpretación del axioma a que se reduce Molina en la disputación décima. En esta tercera forma del axioma distingue Molina claramente entre el modo general de llamar Dios a la fe, sin alterar el orden de las causas segundas, y el llamamiento especial del que hace todo lo que está de su parte. El objeto del facere quod in se est en esta tercera forma se pone «in Deo naturaliter cognoscendo, colendo eique obtemperando». Es decir, al que cumple la ley natural en toda su amplitud Dios le ilumina «supra communem cursum aut praeter leges ordinarias a Deo institutas» por tanto, sin esperar al llamamiento exterior «notitiam eorum quae ad fidem spectant immittendo». Pero, añade Molina, la debilidad y miseria de la natura-

---

sabido, de ninguna manera admite la especificación de los actos sobrenaturales por el objeto.

27. Concordia 40, 5-8 «Quoniam ergo ad illos actus ut supernaturales sint et quales oportet ad salutem necessario influit cooperaturque vocatio divina, dicitur Deus, dum fiunt, *trahere* credentes ad fidem».

28. Concordia 241, 16-19.

leza humana es tan grande después del pecado que, por regla general, ninguno hará todo aquello que puede hacer en el sentido explicado y, por tanto, «vix ullus» será llamado fuera del curso normal de la naturaleza [29].

Por esta razón, sin negar esta interpretación del axioma, podrá prescindir de ella en adelante como de excepción casi improbable. Puede quedar, con todo, una duda sobre cuál ha sido la razón que ha podido influir de una manera más decisiva en el pensamiento de Molina para esta exclusión: ¿es el pesimismo en torno a la naturaleza humana, o es el respeto a ese orden moral de la naturaleza que tan de mala gana ve Molina perturbado por intervenciones especiales de Dios? Sea lo que sea Molina no ha querido descartar en absoluto esta posibilidad, aunque haya restringido hasta el límite máximo su probabilidad.

Con esto tenemos tres formas del axioma «Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam». En orden lógico las tres formas clasificadas por el objeto de «facere» se escalonan en orden inverso al que hemos seguido y con ellas podemos seguir el proceso completo del llamamiento del hombre a la fe y a la justificación desde el que no es llamado exteriormente a la fe, sino de una manera milagrosa, hasta el que mediante la gracia pone la última disposición para la justificación.

29. Concordia 45, 13-29.

Noción de obra servil en orden al descanso dominical

Exposición histórico-doctrinal

por

Miguelángel de Espinal O. F. M. C. *

F. Recapitulación y síntesis doctrinal

Sumario. — I. Cuadro sinóptico de las distintas corrientes. — II. Juicio sobre las diversas corrientes doctrinales. — III. Hacia un nuevo plan o sistema. — IV. Nuestro sistema de descanso dominical.

Acabamos de dar cima a la exposición histórica del concepto de obra servil en orden al descanso dominical. Quizá el lector habría preferido una exposición más breve; pero no hemos podido darle gusto, en primer lugar porque el tiempo y la materia comprendidos en dicha exposición se ha impuesto, y en segundo lugar porque hemos querido poner en claro no sólo la evolución del concepto de obra servil con el correr de los tiempos, sino también el grado de estabilidad de dicho concepto dentro de cada una de las épocas y sistemas que hemos descubierto.

---

* Concluye el estudio publicado en los volúmenes de ArchTeolGran 21 (1958) 5-197; 22 (1959) 5-145.

Ahora el lector esperará seguramente que presentemos los distintos elementos y sugerencias que nos han ido ofreciendo las distintas corrientes doctrinales, formando con ellos un nuevo plan o síntesis doctrinal sobre el *opus servile*. En la formulación de este nuevo plan o sistema, sin olvidar las *legítimas aspiraciones* del *pueblo cristiano* y, en particular, del pueblo trabajador, fijaremos la mirada en los *justos títulos* que tiene la Iglesia para imponer el descanso dominical y, sobre todo, en el *alma del precepto*, es decir, en el *fin* que la misma Iglesia se propuso al prohibir las obras serviles. Por lo demás, los diversos elementos o principios de nuestro plan no tienen otro valor que el que poseen actualmente dentro del sistema o corriente doctrinal a que pertenecen.

Finalmente, reconocemos de buen grado que la *última y autoritativa* palabra sobre este problema la tiene la Santa Madre Iglesia; más aún, esperamos confiadamente que el anunciado y deseado Concilio ecuménico se pronunciará también sobre este problema que tanto preocupa a los moralistas.

Pero antes de presentar nuestro plan, creemos oportuno y necesario hacer un breve resumen de los distintos sistemas o corrientes doctrinales que han surgido en el transcurso de la historia de la Iglesia, y emitir el juicio que merecen a un observador del siglo XX, porque queremos prescindir de si los diversos sistemas doctrinales e interpretaciones del *opus servile* fueron siempre oportunos y racionales en su tiempo respectivo.

I. Cuadro sinóptico de las distintas corrientes

Sumario. — 1. Contenido del «opus servile» hasta finales del siglo XIII.— 2. El «opus servile» desde Ricardo de Middleton hasta Cayetano. — 3. La doctrina «tradicional» sobre las obras serviles. — 4. El «opus servile» y el movimiento moderno.

Siendo así que la determinación del modo y forma del descanso dominical se debe más a la costumbre del pueblo cristiano que a la imposición eclesiástica, nadie puede maravillarse racionalmente de que la ley del descanso no haya tenido siempre un contenido fijo y constante ni de que se haya dejado sentir en su interpretación el influjo de la civilización y de los progresos económico-sociales de los pueblos a través de la historia.

1. Contenido del «opus servile» hasta finales del siglo XIII

En los primeros siglos del cristianismo no existió ninguna *ley eclesiástica* clara y determinada que prescribiese la abstención de los trabajos u obras serviles materiales; más aún, en los seis primeros siglos se encuentran textos patrísticos y otros documentos que parecen demostrar que el descanso dominical no era *obligatorio*.[765] Precisamente ésta era una de las mayores divergencias existentes entre el sábado judaico y el domingo cristiano. «*Sabbat* war zunächst alttestamentlicher Kulttag *durch Arbeitsruhe, Herrentag* ist vorerst neutestamentlicher Kulttag *durch Eucharistiefeier*. Der Herrentag ist Kulttag des Auferstandenen und in *seinem Mittelpunkt* steht die Eucharistiefeier. *Diese aber ist möglich ohne ein ausdrückliches Arbeitsverbot, ohne ein Verbot der opera servilia*».[766] Sin embargo, se practicaba y aun se recomendaba, por lo menos, aquel descanso que era necesario para que los cristianos tomaran parte en los misterios sagrados y en el culto divino.[767]

Con el advenimiento de Constantino Magno se prohiben especialmente los trabajos y ocupaciones profanas, pero se permiten durante algún tiempo los trabajos del campo por razón de su urgencia o necesidad.[768] En esta misma actitud se mantienen, en general, los concilios regionales, especialmente a partir del siglo VI, dando así un paso notable hacia el concepto de obra servil y liberal en *sentido material* y en oposición con la concepción *alegórico-moral* preferida por los SS. Padres y escritores eclesiásticos de los doce primeros siglos.[769] Durante este tiempo el pecado es verdadera obra servil.

Por otra parte, con respecto a la obra servil *material*, hay que recordar que algunos SS. Padres y escritores eclesiásticos atribuyen al *finis operantis*, es decir, *al interés lucrativo, al afán de riquezas, a la codicia y avaricia*, cierto influjo sobre el carácter servil o liberal de las obras materiales ejecutadas en días de fiesta.

765 Véase Huber H., *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe. Eine historisch-theologische Untersuchung über das Verbot der knechtlichen Arbeit von der Urkirche bis auf Thomas von Aquin*, Salzburg 1958, p.67-70, 81-86.

766 Op. cit., p.67.

767 Véase op. cit., p.71-76.

768 Véase op. cit., p.76-80. Véase también Pargoire J., Argia, en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t.1, pars 2, col.2805.

769 Véase Huber H., op. cit., p.100ss., 118ss., 131ss., 145ss., 180ss.

En los grandes maestros del siglo XIII se descubren estos dos conceptos de obra servil: obra servil *material* y obra servil *alegórico-moral*. El pecado mortal constituye, lo mismo que en tiempo de los SS. Padres, una obra *moralmente* servil. Pero ahora, especialmente por obra del Angélico, se da un paso importante hacia la determinación de los límites correspondientes a las obras serviles y liberales en sentido material. Las obras serviles son obras *mecánicas, propias* de los siervos y, como tales, se ordenan a un *fin o provecho material*. Las obras *liberales*, en cambio, son más bien propias de los señores y hombres libres y, aunque se ejecuten por medios mecánicos o corporales, tienden a la producción de un *efecto o provecho de orden espiritual*.[770] La noción de obra servil se va perfilando ya, si bien no se ha llegado a determinar con precisión su amplitud o extensión.

San Buenaventura y Alejandro de Hales, a diferencia y en oposición con el Angélico, insinúan con bastante claridad que, en la determinación del carácter servil o liberal de las obras materiales, se debe atender también al *finis operatis*, es decir, al afán de lucro, a la intención de recrearse, etc.

Estos son los primeros esfuerzos con orden a la sistematización del concepto y del contenido de obra servil en sentido material.[771]

---

770 Las actividades de orden superior, como el ejercicio de la medicina y del magisterio o profesorado, *aunque sean cumplidas por esclavos*, no constituyen verdaderas obras serviles en la mente del Angélico, porque en modo alguno pertenecen *en exclusiva —proprie pertinent—* a los siervos, requisito expresamente exigido por Santo Tomás para que una obra sea verdaderamente servil. Semejantes actividades representan más bien verdaderas obras lícitas y liberales o, cuando menos, obras *comunes* a los libres y a los siervos. Véase, sin embargo, DELHAYE PH., *Le repos dominical:* Am Clerg 68 (1958) 231 y su nota 8.

771 Sobre los diversos conceptos de obra servil y sobre la evolución operada en la doctrina del descanso dominical a lo largo de los doce primeros siglos del cristianismo, el estudio más completo que conocemos, es indudablemente el de Hans Huber, que hemos citado en las notas anteriores. Lo recomendamos a los lectores como la mejor obra sobre este período. Pueden consultarse también provechosamente PARGOIRE J., Argia, en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t.1, pars 2, col.2803-2814; DUBLANCHY E., *Dimanche*, en *Dictionnaire de théologie catholique*, t.4, col. 1311-1317; VILLIEN A., *Histoire des commandements de l'Eglise*, Paris 1936, p.58-89.

2. El «opus servile» desde Ricardo de Middleton hasta Cayetano

Los teólogos y sumistas de los siglos XIV y XV, siguiendo las enseñanzas de los SS. Padres y de los grandes maestros del siglo XIII, admiten comúnmente que el pecado es verdadera obra servil. Pero lo que carecteriza verdaderamente a los moralistas de este período es su doctrina sobre las obras serviles y liberales en sentido material. Efectivamente, estos autores admiten, además de la obra servil pecaminosa, dos tipos de obras serviles y liberales: obras serviles y liberales *materialiter* y obras serviles y liberales *formaliter*. Obra servil *materialiter* es toda obra mecánica o corporal; en cambio, las obras *materialiter* liberales vienen a identificarse con las obras espirituales, es decir, con los actos de las facultades internas. Así pues, el elemento específico de las obras *materialiter* serviles o liberales es su propia naturaleza externamente considerada, es decir, su *finis operis*. Por el contrario, el carácter *formaliter* servil o liberal de todas las obras realizadas en días de fiesta depende únicamente del *finis operantis*, es decir, del *carácter del fin* que impone a la obra la persona o sujeto que la realiza.

Por lo demás, una obra no es *teológica o moralmente* servil sino cuando lo es *formaliter seu finaliter*: el elemento decisivo no es, pues, el *finis operis* sino el *finis operantis*. Pero hay que tener presente que, si bien las obras *materialiter* liberales son más serviles que liberales cuando el *finis operantis* es servil (*formaliter*), no están prohibidas tan rigurosamente como las obras *simul materialiter et formaliter* serviles, ya que la abstención de aquellas no es *de praecepto* ni *sub poena peccati mortalis*.

En la primera mitad del siglo XV Alfonso de Madrigal (=el Tostado), San Antonio de Florencia y Nicolás Tedeschi (=el Panormitano) trataron de mitigar el sistema de Middleton y sus seguidores. Su enmienda se reduce a rechazar las obras *formaliter liberales* (*materialiter serviles*) que éstos admitían. Por consiguiente, el *finis operantis* tiene virtud para convertir en *formaliter* serviles las obras *materialiter* liberales y para transformar en ilícitas las obras serviles lícitas por algún título justificante; pero es incapaz de dar e infundir su carácter *formalmente* liberal en las obras que son *materialmente* serviles.

3. La doctrina «tradicional» sobre las obras serviles

En la primera mitad del siglo XVI se inició una fuerte reacción contra las enseñanzas transmitidas comúnmente por los SS. Padres y escritores eclesiásticos, por los grandes maestros del siglo XIII y por los sumistas de los siglos siguientes. En adelante, casi todos los moralistas, capitaneados por el cardenal dominico Cayetano, se opondrán decididamente a la doctrina alegórico-moral del pecado-obra servil y al sistema insinuado ya por algunos SS. Padres, por Alejandro de Hales y por San Buenaventura y magistralmente elaborado por Ricardo de Middleton y sus seguidores. Así, la nueva doctrina defenderá como tesis capitales: *el pecado no es verdadera obra servil; el «finis operantis» no tiene nada que ver con el carácter servil o liberal de las obras ejecutadas en días de fiesta.*

Y apoyándose en estas dos tesis, van a construir el nuevo sistema doctrinal. En primer lugar, con respecto al pecado, Cayetano y sus seguidores sostienen que la circunstancia del día de fiesta aumenta *aliquantulum* su malicia, es decir, que el pecado mortal se opone al fin del precepto y que, por lo mismo, contrae una *nueva malicia de carácter leve contra la virtud de la religión.* En segundo lugar, frente al principio del *finis operantis*, levantan y proponen el sistema del *finis operis*, según el cual el carácter servil o liberal de las obras ejecutadas en días de fiesta depende de su misma naturaleza, de los elementos materiales de la misma obra, y, en modo alguno, de las circunstancias externas.

Consecuentemente, los teólogos y moralistas de este período, al definir la obra servil y liberal, atienden generalmente al *principio* del que procede la obra, a los *medios de ejecución* y al término o *finis operis*, que constituye el elemento decisivo, ya que hace las veces de *diferencia específica.* Como elementos complementarios y secundarios se irán admitiendo cada vez más ampliamente la estimación común y la costumbre del pueblo cristiano.

Pero, aunque *en principio* casi todos los seguidores de Cayetano niegan al *finis operantis* y demás circunstancias externas toda eficacia sobre el carácter de las obras serviles y liberales, sin embargo, *en la práctica*, la mayor parte les concede algún influjo mayor o menor, directo o indirecto sobre el carácter servil o liberal de las obras intermedias o comunes y de las de naturaleza incierta o dudosa.

Las circunstancias más eficaces son la *intención o afán de lucro* y, más concreta y especialmente, el *desempeño del propio oficio o profesión*. Es de advertir también que no pocos moralistas, por mantenerse fieles a sus principios, atribuyen a estas y otras circunstancias un influjo indirecto, es decir, a través de la estimación común y de la costumbre.

Entre los seguidores de Cayetano merece un puesto de honor el gran profesor del Colegio Romano, Juan Azor, por haber atribuído al *finis operantis* y demás circunstancias externas un amplio influjo sobre no pocas obras en concreto y por haber propuesto el *principio* de que las obras intermedias o comunes se convierten en ilícitas y serviles cuando se realizan por *oficio servil o mercenario*. Las enseñanzas de Azor fueron reproducidas modernamente por Berardi, Vermeersch, Zalba y otros varios.

4. El «opus servile» y el movimiento moderno

En los albores del siglo XX es fácil descubrir una ligera reacción contra la doctrina que se ha venido enseñando tradicionalmente desde el siglo XVI en torno a las obras serviles, y, en lo que llevamos de siglo, esta reacción se ha constituído en una verdadera corriente, en un gran movimiento. Más aún, el influjo de este movimiento se ha dejado sentir en casi todos los modernos manuales de moral. Por lo demás, este movimiento ha brotado como una imposición de la transformación del mismo concepto de trabajo merced a la industrialización y demás procesos de nuestro tiempo.

En la doctrina del movimiento moderno se pueden distinguir dos aspectos o partes principales: uno *negativo* y otro *positivo o constructivo*. En el aspecto negativo o destructivo todos están de acuerdo en subrayar la *ineptitud* del concepto tradicional de obra servil y liberal y su *inadaptación* a las circunstancias y exigencias del mundo moderno. Así, pues, resulta *insuficiente y anticuada* la noción de obra servil y liberal. Más aún, debe rechazarse igualmente, como *insuficiente y anticuado*, el criterio de distinción de dichas obras, es decir, el criterio del *finis operis* o de los elementos materiales de la obra externamente considerada. Consecuentemente, se rechaza con toda decisión el principio según el cual el *finis operantis* y las demás circunstancias externas no ejercen nin-

gún influjo sobre el carácter de las obras serviles y liberales. Finalmente, advierten no pocos articulistas modernos que el sistema tradicional se presta difícilmente a la acomodación que exigen los tiempos modernos.

Pero los partidarios del movimiento moderno no se presentan en el aspecto constructivo tan afortunados y acertados como en la parte negativa, ya que no han llegado a cuajar sus aspiraciones y sugerencias en un sistema doctrinal bien claro y determinado ni proponen todos los mismos principios y criterios.

Efectivamente: *a*) algunos creen que se puede aprovechar en parte el sistema clásico o tradicional, y así se contentan con reducir notablemente el campo de las obras serviles en favor de las obras intermedias o comunes. De aquí resultaría que el nuevo plan no sería más que la ampliación del sistema que propuso Juan Azor en el siglo XVI. Supuesta la reducción del campo de las obras serviles, habría que reconocer que el *finis operantis* y demás circunstancias externas son incapaces de alterar la naturaleza de éstas y de las liberales. Sus elementos integrantes y constitutivos serían los que propusieron Cayetano y sus seguidores, a saber, el *finis operis* y los elementos materiales de la obra externamente considerada.

En cambio, el *finis operantis* y las demás circunstancias externas, como el afán de lucro o salario, el propio oficio o profesión, la intención de caridad, de recrearse y divertirse honestamente, etc., decidirían del carácter servil o liberal de las obras intermedias o comunes. Por lo demás, dentro de la categoría de obras comunes entrarían una infinidad de pequeñas y ligeras obras manuales.

b) Otros, quizá más numerosos, piensan que es necesario prescindir totalmente del sistema tradicional si se quiere acomodar su doctrina a las necesidades de nuestros tiempos. El concepto moderno de obra servil y liberal no cabe dentro de los moldes de la doctrina tradicional. Efectivamente, obra servil es, en nuestros días, toda actividad realizada con *afán de lucro o salario*, el ejercicio del *propio oficio o profesión*, es decir, lo que se entiende modernamente por *trabajo*. Obra liberal, en cambio, sería toda actividad desarrollada *libre y desinteresadamente, como un pasatiempo o entretenimiento, etc.*, es decir, todo lo que no merece el nombre de *trabajo*.

Y no faltan quienes, admitiendo en general esta doctrina, proponen, quizá como una explicación o limitación de la eficacia de los principios como *el alma o fin del precepto, la estimación común del pueblo cristiano y la costumbre*. Finalmente, otros pretenden que habría que atender al *carácter público o privado* del ejercicio del propio oficio o profesión para determinar su naturaleza servil o liberal. Igualmente, el *principio del afán de lucro o salario* se debería aplicar teniendo en cuenta el *carácter constante o aislado* del ejercicio de la obra y el *valor principal o secundario* de dicho afán o intención de lucro.

II. Juicio sobre las diversas corrientes doctrinales

Sumario. — 1. Sobre las enseñanzas transmitidas hasta fines del siglo XIII. — 2. Sobre el sistema de Ricardo de Middleton y sus seguidores. — 3. Sobre el sistema de Cayetano y sus seguidores. — 4. Sobre el movimiento moderno.

Según indicamos anteriormente, no tratamos aquí de emitir el juicio que merecerían los diversos sistemas doctrinales encuadrados en su tiempo respectivo. Lo que nos proponemos, es recoger y destacar los méritos y los elementos que ofrece cada uno de los diversos sistemas en orden a la elaboración de un sistema doctrinal que responda a las exigencias y necesidades del tiempo en que vivimos.

1. Sobre las enseñanzas transmitidas hasta finales del siglo XIII

Se puede afirmar que el descanso dominical se practicaba y concebía durante este largo espacio de tiempo en forma *preferente y eminentemente teológica*. Así se explica el concepto alegórico-moral del pecado-obra servil que los SS. Padres y escritores eclesiásticos trasmiten unánimemente a los grandes maestros del siglo XIII. Ya desde el siglo XVI no se ha sabido quizá apreciar en su justo valor esta hermosa y grandiosa concepción alegórico-moral del descanso. [772] Porque no se trata de una interpretación

772 La doctrina y los argumentos propuestos por los moralistas a partir de la segunda mitad del siglo XVI frente a la doctrina alegórico-moral de los SS. Padres y escritores eclesiásticos y teólogos del medievo, queda-

puramente alegórica o metafórica, sino más bien de una interpretación profundamente teológica y pastoral. Los SS. Padres y los grandes Escolásticos conciben el domingo como el día del Señor, como el día de la *redención y justificación*: «*Primo die*, quo Trinitas/Beata mundum condidit,/Vel quo resurgens Conditor/*Nos, morte victa, liberat*».[773] Ahora bien, dentro de esta mentalidad resulta incomprensible que el cristiano, libertado de la esclavitud del

---

ron ampliamente expuestos en el primer capítulo de este estudio. En la actualidad, Delhaye se ha ocupado brevemente de este asunto y, quizá por no haber calado los profundos fundamentos teológicos de la doctrina alegórico-moral, se nos antoja que atribuye la razón con excesiva facilidad a Cayetano y sus seguidores: «A l'aube du XVIe siècle, le froid couperet de la raison raisonnante a coupé le fil des jours de l'opinion patristique qui voyait dans les oeuvres serviles l'équivalent du péché et du service du démon. On ressuscite pas les morts, mais on peut les réhabiliter ou tout au moins rouvrir leur procès .. On ne peut reprocher à Cajetan et à ceux qui l'ont suivi, me semble-t-il, de voir dans cette conception *une interprétation purement allégorique*... L'Eglise primitive n'a pas repris le précepte d'observer le sabbat et l'a considéré comme une observance judaïsante... On a préféré donner au précepte une interprétation spirituelle qui paraissait mieux respeter la majesté du texte sacré. En tout cas *on ne peut reprocher à Cajetan d'avoir noté le caractère adventice de cette exégèse. Celle-cit n'était peut-être pas tellement fondée d'ailleurs*. Car alors il fallait dire ou bien que c'est tous les jours sabbat..., ou bien alors, que le péché a *une gravité spéciale* le dimanche...»: DELHAYE PH., *Le repos dominical*: Am-Clerg 68 (1958) 241.

773 Esta idea del valor soteriológico del domingo cristiano, o, mejor dicho, de la resurrección del Señor, parece que no es más que el eco de lo que enseña la Sagrada Escritura en *1 Pet.* 1, 3s. y en *Rom.* 4, 25. Idéntico pensamiento puede encontrarse en S. LEO MAGNUS, *Epistolae*, ep.9, cap.1, en *PL* 54, 626; PSEUDO-AUGUSTINUS, *Quaestiones Veteris et Novis Testamenti*, cap. 95, n. 2, en *CSEL* 50, 167; CONCILIUM MATISCONENSE, en MANSI I. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 9, Florentiae 1763, col.949s. (en *Monumenta Germaniae historica, Legum sectio III*, t.1, *Concila aevi merovingici, Hannoverae* 1893, p.165). Véase también ALEXANDER DE HALES, *Summa Theologica*, t.4, Ad Claras Aquas 1948, lib.3, n.171-176, p. 241-248; S. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d.19, art.1, q.1, *Opera omnia*, t.3, Ad Claras Aquas 1887, p.399-402; S. THOMAS AQUINAS, *In III Sent.*, d.19, q.1, a.1, ad 3, *Opera omnia*, t.7, Parmae 1857, p.201; IDEM, *In epistolam ad Romanos*, cap.4, lect.3, *Opera omnia*, t.13, Parmae 1862, p.47; IDEM, *In Isaiam prophetam expositio*, cap.56, *Opera omnia*, t.14, Parmae 1863, p.558; IDEM, *In duo praecepta caritatis et in decem Legis praecepta expositio, Opera omnia*, t.16, Parmae 1865, p.105; VANDER PERRE A., *Dimanche*: CollectMechlin 40 (1955) 21-27; GONZALEZ RUIZ J. M., *Muerto por nuestros pecados y resucitado por nuestra justificación*: Biblica 40 (1959) 837-858.

pecado y del infierno, se convierta en siervo del pecado y del demonio precisamente en el día consagrado al recuerdo y celebración de nuestra redención y justificación. El pecado es, pues, la obra servil por antonomasia, y no precisamente por el precepto viejotestamentario «*nullus opus servile facietis in eo*» (Lev 23, 7.8.30), sino más bien en fuerza del carácter soteriológico del domingo y en virtud de la sentencia del Divino Maestro «*qui facit peccatum, servus est peccati*» (Io 8, 34).

No aparece tan claro y bien definido el concepto de *obra servil material* ni el sistema de descanso dominical. La noción de obra servil es *empírica* y, por lo mismo, la doctrina del descanso *no es sistemática sino casuística*, como lo demuestran los numerosos concilios particulares de este tiempo. Pero, en general, se puede decir que se prohiben principalmente las obras que *apartan al cristiano del culto divino*, es decir, las actividades que constituyen *verdaderos trabajos, trabajos profesionales u ocupaciones ordinarias de la semana.*

Quizá San Buenaventura y Santo Tomás, al intentar reducir a sistema la doctrina casuística del descanso, amplían excesivamente el campo de las obras serviles con perjuicio del sector propio de las obras liberales. Por otra parte, el Angélico guarda el más absoluto silencio sobre el influjo que el *finis operantis* ejerce sobre el carácter de las obras serviles y liberales; en cambio, San Buenaventura y Alejandro de Hales y, anteriormente, algunos Santos Padres y escritores eclesiásticos lo admiten más o menos claramente. Y hay que reconocer que el *finis operantis* se presta a elaborar una doctrina y un sistema más teológicos, espirituales y pastorales que el principio del *finis operis* o de los elementos materiales de la obra externamente considerada.

Entre los defectos del sistema doctrinal de este largo período, se puede señalar la falta de una concepción bien fija y determinada sobre la obra servil material y, por lo mismo, la variedad o falta de uniformidad que en ciertos tiempos apareció en la casuística del descanso. Es también de destacar la divergencia de pensamiento existente entre los SS. Padres y escritores eclesiásticos, por una parte, y los concilios particulares, por otra, especialmente a partir del siglo VI.

Sin embargo, de entre estos defectos, destaca un concepto eminentemente teológico y pastoral de descanso dominical. De aquí

procede que, en la deteminación de las obras prohibidas, se atienda preferentemente al *alma o fin del precepto* y juntamente al *finis operantis*. Dentro de esta atmósfera cargada de sentido teológico se comprende fácilmente la prohibición de ciertas obras y ocupaciones que, sin ser *materialmente* serviles, deshonran y profanan el día del Señor más que las actividades materiales y terrenas. Así se explica también que San Alberto Magno y San Buenaventura insistan en que los sacerdotes y prelados de la Iglesia deberían procurar que la prohibición de las obras externas recayera de modo especial sobre los *pecados públicos* y sobre *aquellas ocupaciones que ofrecen mayores ocasiones de pecar*.

Los teólogos de este período están convencidos teórica y prácticamente de que el precepto del descanso no tiene en sí mismo la razón adecuada de ser, sino que está ordenado potísimamente al culto divino y a la santificación del día del Señor. Esto explica la eficacia que en este tiempo se atribuye al *alma o fin del precepto* y al *finis operantis*.

Finalmente, no queremos dejar de subrayar que las obras prohibidas constituyen, en general, verdaderos trabajos y que la prohibición de las obras serviles no recae sobre las ligeras ocupaciones manuales.

2. Sobre el sistema de Ricardo de Middleton y sus seguidores

El sistema de Ricardo de Middleton y sus seguidores es también *eminentemente teológico;* por eso se mantiene todavía con firmeza el concepto alegórico-moral del pecado-obra servil. Por lo demás, su concepción sobre las obras serviles *materiales* supone un gran avance sobre las enseñanzas de la época anterior: nos encontramos ante un sistema perfecto, claro y bien definido. Los pilares sobre los que se levanta este gran sistema son el *alma o fin del precepto*, el *finis operis* y el *finis operantis*. Los conceptos de obra servil y liberal son igualmente claros y bien determinados, con lo que la enseñanza de las obras prohibidas deja de ser empírica y casuística y adquiere, además de un carácter *más sistemático y doctrinal*, la *uniformidad* que faltaba a las enseñanzas de la época anterior.

San Buenaventura y Santo Tomás —dijimos anteriormente—

redujeron quizá excesivamente el campo de las obras liberales, Ricardo de Middleton y sus seguidores llevaron esta reducción hasta el límite máximo. Efectivamente, las obras *materialmente* liberales se confunden con los actos de las facultades internas; pero este exceso fué reparado totalmente con la admisión de obras *formal o moralmente* serviles y liberales. Con todo, creemos que no se puede menos de admitir exageración en la extensión atribuída al concepto de obra *formal o moralmente* servil y *formal o moralmente* liberal, defecto que radica en la excesiva eficacia concedida al influjo del *finis operantis*.

El carácter eminentemente teológico y pastoral del descanso material se manifiesta principalmente en la atención que los defensores de este sistema prestan al *alma o fin del precepto*: todo está subordinado a este fin. Más aún, parece que los teólogos de esta época consideran la santificación del domingo no sólo como el principal sino como el *único fin* del precepto del descanso. Así, se explican en cierto modo las exageraciones en que aquellos incurren con respecto a las obras *formal o moralmente* serviles y a las *formal o moralmente* liberales. La doctrina del *finis operantis* constituye una nueva prueba del carácter eminentemente teológico y pastoral del sistema de Middleton y sus seguidores, ya que el *finis operantis* se presta de modo especial a mirar por la santificación del día del Señor.

Es también muy de alabar el realce concedido al *finis praecepti* y al *finis operantis*, que nos llevan, naturalmente, a un concepto de trabajo y de obra servil más humano y religioso que el propuesto por Cayetano y sus seguidores. Efectivamente, al determinar el carácter servil o liberal de las obras que pueden ofrecerse al cristiano en días de fiesta, se atiende mucho más que a la naturaleza y a los elementos intrínsecos de la obra externamente considerada, al *esfuerzo y a la obra íntima humana* informados por la intención de cada cristiano. El *opus servile* de Middleton es la *opera servilis*, la obra íntima humana. Pero aquí mismo radica quizá el defecto principal de este sistema, ya que convierte un factor preponderantemente interno y subjetivo en el elemento verdaderamente decisivo y esencial de la obras serviles y liberales.

Nos encontramos, pues, ante un sistema eminentemente teológico y pastoral, pero *quizá excesivamente subjetivo y muy poco*

jurídico, que ofrece todas las facilidades imaginables para el *culto individual*, es decir, para la santificación interna y personal del día del Señor; pero hay que reconocer que esta santificación interna y personal del domingo cede o, al menos, puede ceder en detrimento del *culto social* del pueblo cristiano perseguido igualmente por la Iglesia.

3. Sobre el sistema de Cayetano y sus seguidores

Causa asombro la rapidez con que el sistema de Cayetano se sobrepuso al sistema alegórico-moral del pecado-obra servil y al sistema del *finis operantis* elaborado por Middleton.[774] Sin pretender reprobar la doctrina del sabio cardenal dominico, quizá pueda decirse que no llegó a comprender totalmente los fundamentos teológicos de la concepción alegórico-moral del pecado-obra servil, ya que no se trata de un concepto puramente metafórico ni se apoya únicamente en el precepto viejotestamentario «*nullum opus servile facietis in eo*».[775]

774 Algunos autores, como PH. DELHAYE, *Le repos dominical*: AmClerg 68 (1958) 232ss, y MC REAVY, *Servile Work:* The clergy review 9 (1935) 282s, aducen algunos motivos que explicarían, en parte, el cambio de actitud de los moralistas. Nosotros nos abstenemos, por ahora, de indagar las causas de este curioso fenómeno.

775 Ph. Delhaye favorece al cardenal Cayetano en su oposición a la doctrina alegórico-moral (véase art. cit., p.241s.). Pero no está en lo cierto al pensar que el pecado cometido en día de fiesta no reviste una nueva malicia, ni siquiera de carácter leve, contra la virtud de la religión y al atribuir semejante opinión a Cayetano y sus seguidores: «De cet enseignement du XIII[e] siècle, les théologiens de la Renaissance vont conserver tout ce qui concerne la nature spécifique des oeuvres serviles. Ils abandonneront par contre, l'idée que le péché est une oeuvre servile. *Pour eux, le péché du dimanche n'est pas plus grave que celui des autres jours*»: DELHAYE PH., art. cit., p.232. Y más adelante añade: «Alors il fallait dire ou bien que c'est tous les jours sabbat..., ou bien alors, que le péché a une gravité speciale le dimanche. Ce dernier aspect de la question n'a pas échappé à Cajetan, qui, malgré l'autorité du Docteur Angélique, prend à ce sujet aussi *une attitude négative*. Oserait-on lui donner absolument tort?... Si l'Eglise ne réprouve pas le péché commis le dimanche *comme une faute nouvelle ou comme une faute plus grave*, de quel droit le dirions-nous et imposerions nous notre façon de voir aux fideles?»: art. cit., p.241. En el capítulo primero expusimos ampliamente la opinión de Cayetano y sus seguidores sobre este particular.

Por otra parte, Cayetano y sus seguidores, al rechazar la doctrina del *finis operantis* y proponer su sistema basado en la misma naturaleza de la obra, es decir, en los elementos intrínsecos de la obra materialmente considerada y principalmente en el *finis operis*, fueron quizá demasiado lejos y no supieron aprovechar los elementos que les brindaba el sistema de Middleton. El nuevo sistema propone una noción de obra servil y liberal *clara, fija y bien determinada;* el criterio de distinción de dichas obras es —diríamos— *jurídico y objetivo* y, naturalmente, el sistema está adornado de estas mismas cualidades. Pero junto a estos méritos o cualidades se encuentran algunos defectos, que, casi nos atreveríamos a decir, radica en sus mismas cualidades.

Efectivamente, el criterio de distinción de las obras serviles y liberales es *excesivamente externo y rígido* y, consecuentemente, la definición de dichas obras se resiente del mismo defecto. Es excesivamente externo, porque lo constituyen el *finis operis* y los elementos materiales de la misma obra *externamente considerada.* De aquí resulta un concepto o definición de obra servil y liberal *excesivamente superficial;* efectivamente, en dicha definición no tiene parte alguna el *finis operantis*, el cansancio, el oficio, la profesión, la obra o esfuerzo íntimo humano, ni, desgraciadamente, tampoco el alma o fin del precepto. El criterio de distinción es también *demasiado rígido*, porque con dificultad se presta a una modificación. De aquí resulta que una infinidad de obras y actividades modernas escapan a este criterio y difícilmente podrían clasificarse en la categoría de obras serviles, comunes o liberales.

Consecuencia lógica y necesaria de todo esto es que la doctrina de las obras serviles y liberales ha evolucionado muy poco desde el siglo XVI hasta nuestros días, y esa *ligera evolución* se debe a que los seguidores de Cayetano no se han conservado fieles al sistema y a los principios del mismo. Efectivamente, ateniéndose al criterio y principio de este sistema y sobre todo a la noción de obra servil y liberal, es casi imposible que la doctrina sufra ninguna evolución. Esto explica cómo, con el correr del tiempo, los moralistas se han olvidado notablemente de la definición de obra servil y aun de la ineficacia del *finis operantis* y demás circunstancias externas, elaborando así una exposición menos lógica y sistemática, pero más casuística y realista.

En conclusión: al sistema *teológico y subjetivo* de Middleton,

que miraba principalmente a la *santificación individual* del día de fiesta, le ha sucedido un sistema *jurídico y objetivo* que atiende principalmente a la *santificación externa y social* del día del Señor. El *opus servile* de Cayetano no mira al trabajo humano, a la *opera servilis*, sino a la obra o efecto producido.

Los excesos en que incurrieron Cayetano, Soto y Navarro frente al sistema doctrinal de Ricardo de Middleton, fueron comprendidos posteriormente por un reducido número de moralistas y, de modo especial, por el jesuita Juan Azor. El antiguo y benemérito profesor del Colegio Romano, al reducir el influjo del *finis operantis* y demás circunstancias externas al campo de las obras intermedias o comunes, se puede decir que supo recoger y aprovechar cuanto de bueno existía en los sistemas de Middleton y Cayetano. Si el cardenal dominico hubiera elaborado el *sistema intermedio* de Azor, estamos seguros de que la doctrina de las obras serviles, comunes y liberales habría evolucionado debidamente y pensamos que se habría acomodado a las circunstancias y exigencias de los tiempos de modo que quizá hoy no sería necesaria la reforma que tantos moralistas pretenden y patrocinan. Pero, desgraciadamente, el sistema de Azor ha llegado a nuestros días ejerciendo un influjo muy reducido o indirecto.

4. Sobre el movimiento moderno

Emitir un juicio objetivo sobre el movimiento moderno constituye una cuestión difícil y delicada, primeramente por su proximidad y por la falta de perspectiva y, en segundo lugar, por la falta de un sistema doctrinal seguro con el que confrontar los principios y sugerencias del movimiento moderno.

Hay que reconocer que los partidarios de este movimiento tienen razón al recalcar la *ineptitud e inadaptación* de la noción de obra servil y liberal y del criterio de distinción de dichas obras. La evolución económico-social del mundo moderno *ha anticuado* los criterios y principios del sistema tradicional. Por lo mismo, hay que admitir que es *justo y razonable* el deseo de acomodar o reformar el sistema tradicional, deseo que anima a todos los partidarios del movimiento moderno. Se debe admitir igualmente que éstos se muestran, en general, acertados al señalar los defectos de que adolece el sistema doctrinal de Cayetano y sus seguidores.

En su parte positiva, es decir, en la presentación de los principios y criterios que deben regular el nuevo sistema doctrinal, el movimiento moderno sigue dos corrientes ligeramente diversas, que podríamos reagrupar la una en torno al sistema de Azor y la otra en torno al de Ricardo de Middleton. El primer grupo o corriente ha escogido ciertamente la *solución más fácil y cómoda*: ampliar el campo de las obras intermedias o comunes y reducir el de las serviles. Ahora, aplicando el principio del *finis operantis*, del oficio o profesión, del afán de lucro, del honesto pasatiempo, etc., a las obras comunes, se habría conseguido desarrollar y acomodar el sistema de Azor a las exigencias de los tiempos modernos. No faltaría al nuevo sistema, para ser perfecto, sino determinar con precisión la amplitud del campo de las obras serviles, comunes y liberales y la eficacia que hay que atribuir al *finis operantis* y demás circunstancias sobre el carácter servil o liberal de las obras comunes.

Este sistema, además de ser cómodo y de fácil exposición, tiene la ventaja de encontrar apoyo en no pocos moralistas de los cuatro últimos siglos y de no ser muy opuesto, aparentemente al menos, al sistema llamado tradicional. Entre los defectos de este nuevo sistema, se podría señalar, en primer lugar, la *dificultad de deslindar* los campos de las obras comunes, serviles y liberales. La determinación de estos límites aparecería quizá *arbitraria y carente de verdadero fundamento* en las actuales circunstancias. ¿Por qué una actividad *liberal* que constituye el propio oficio o profesión, se ha de considerar como lícita y liberal y no más bien como ilícita y servil cuando se realiza por oficio o con afán de lucro y ganancia? Otra dificultad, no despreciable, constituirá seguramente la determinación de la eficacia que habría que atribuir al *finis operantis* y demás circunstancias, sobre las obras comunes o intermedias.

Por otra parte, el segundo grupo o corriente ha escogido una vía más difícil y menos cómoda, pero quizá *más acertada y más apropiada* para conseguir un éxito duradero. Los partidarios de esta corriente toman como base el sistema de Ricardo de Middleton, cuyos excesos tratarán de recortar y suprimir. Creemos que es un acierto prescindir de los moldes propios del sitema de Cayetano por su resistencia sistemática a las circunstancias y elementos subjetivos, que constituyen y caracterizan el trabajo moderno.

El defecto principal de esta corriente doctrinal es la falta de una noción clara y exacta de *trabajo* y la indeterminación de la eficacia que poseen ciertas circunstancias como el *finis operantis*, el afán de lucro, el oficio o profesión, el honesto pasatiempo, etc. Los moralistas que patrocinan este movimiento ofrecen, además, no pocas sugerencias, pero no acaban de darles su aplicación concreta. Por eso el sistema aparece todavía impreciso e incompleto.

Finalmente, creemos que entre estas dos corrientes del movimiento moderno, se encuentra el nuevo sistema y la verdadera solución al problema del *opus servile*. Sin embargo, no acabamos de decidirnos a escoger entre el plan de los que se reúnen en torno a Azor y el de los que se reagrupan en derredor de Ricardo de Middleton. Nos inclinamos ligeramente en favor de estos últimos, si bien reconocemos que las *diferencias prácticas* que dividen a ambos grupos, no son verdaderamente muy notables.

III. Hacia un nuevo plan o sistema

Sumario. — A. Bases del nuevo plan o sistema. — B. El concepto moderno de trabajo. — 1. El «opus servile» y la legislación española. — 2. El «opus servile» y los sociólogos modernos.

Nos vamos acercando al punto más delicado de nuestro estudio, al punto que constituye el término y fin de nuestra larga exposición histórica, es decir, al planteamiento de un nuevo plan o sistema que venga a resolver el problema enojoso y complicado del *opus servile*. El sistema elaborado por Ricardo de Middleton y enseñado bastante comúnmente durante los siglos XIV y XV y principios del XVI, no satisfizo a Cayetano y sus seguidores, quienes crearon un sistema francamente diverso que ha venido enseñándose hasta nuestros días. En lo que llevamos de siglo se ha producido una fuerte reacción contra este sistema, y preciso es confesar que este movimiento reaccionario posee no pocos principios y sugerencias dignos de la mayor consideración.

A) Bases del nuevo plan o sistema

El sistema de descanso dominical que intentamos construir, lo vamos a levantar sobre las siguientes bases o principios, cuya demostración no juzgamos necesaria:

a) En primer lugar suponemos que la obligación del descanso dominical y festivo no es de derecho divino, sino más bien de derecho eclesiástico, aunque hay que reconocer que tiene cierto fundamento en el derecho natural y en el derecho positivo divino.[776]

b) Suponemos también que la ley de descanso dominical es una ley preferentemente consuetudinaria en su origen y en su interpretación. Por lo mismo, en la delimitación del campo de las obras ilícitas o serviles y de las lícitas o liberales, hay que atender diligentemente a la estimación común del pueblo cristiano y a las costumbres de los diversos lugares.

c) Por otra parte, el principio fundamental que ha iluminado y debe iluminar y dirigir siempre la doctrina y la práctica del descanso dominical, no es otro que el alma o fin del precepto, ya que el precepto del descanso no encuentra en sí su razón adecuada de ser, sino que ésta radica principalmente en el precepto divino-natural de dar a Dios culto no sólo individual sino también público y social. Por lo mismo, en la elaboración de nuestro plan y, después, en su aplicación, deberemos atender de modo especial al fin del precepto. Este no es único, sino múltiple; pero no cabe la menor duda de que el fin primordial lo constituye el precepto natural, divino positivo y eclesiástico que manda a los individuos y a la sociedad que den a Dios el culto debido.[777]

---

776 «Wir haben uns zu sehr daran gewöhnt, zwei verschiedene Aspekte des Herrentages, den Tag der christlichen Kultfeier und den Tag der gesetzlichen Arbeitsruhe, als eine Grösse zu behandeln. Kulttag und Ruhetag sind aber zwei Grössen, die *geschichtlich verschiedenen Quellen* entspringen und deren Institution zeitlich nicht zusammenfällt... Der Herrentag als Ruhetag hat aber seine eigene Geschichte. Der Entstehung dieser gesetzlichen Arbeitsruhe am Herrentag möchten wir nun nachgehen und speziell die Entstehung, Entwicklung, Auslegung und Begründung des Verbotes der «opera servilia» am Sonntag erforschen»: HUBER H., op. cit., p.65. «Les faits et les textes imposent de distinguer deux choses qui n'ont ni la même origine ni la même valeur... Il y a, dans le dimanche, deux choses bien distinctes, qui ne sont que pragmatiquement et, en somme, accidentellement unies: le jour du culte, lié à la résurrection du Christ et dans lequel s'accomplit le *quatrième* commandement du Décalogue; le jour de repos, *institution naturelle, ou civile, ou de chrétienté, actuellement sanctionné par un commandement de l'Eglise*»: CONGAR Y., *La théologie du dimanche: Le jour du Seigneur*, p.141.

777 «Le précepte de l'abstention du travail le dimanche, doit se com-

d) Al mismo tiempo es evidente que el precepto de oír misa, que se cumple ordinariamente en media hora, no explica adecuadamente el descanso de las 24 horas del día de fiesta. El precepto de oír misa junto con el cumplimiento de los dos primeros preceptos del decálogo[778] deben considerarse como la causa motiva del precepto del descanso dominical y festivo.

e) Suponemos finalmente que la Iglesia, mediante el precepto de abstención de las obras serviles, no pretende prohibir el ejercicio o actividad corporal, sino que intenta potísimamente prohibir el *trabajo*, que aun representado generalmente, en sí mismo considerado, una obra lícita y honesta, sin embargo oprime y absorbe al hombre y distrae notablemente al cristiano del culto divino, particularmente del culto público y social.

Supuestos todos estos principios y preámbulos, vamos a ver de determinar el contenido y concepto de trabajo en nuestros días. Cuando hayamos obtenido una noción satisfactoria, podremos levantar sobre las bases que acabamos de asentar, un sistema doctrinal moderno en torno al trabajo prohibido u *opus servile* y al trabajo permitido u *opus liberale*.

B) El concepto moderno de trabajo

La historia del descanso dominical demuestra que el concepto de obra servil y liberal ha experimentado profundas transformaciones y muy diversas interpretaciones con el correr de los tiempos. Más aún, puede decirse que la interpretación atribuida por teólogos y canonistas al *opus servile* desde mediados del siglo XVI,

---

prendre *à la lumière du devoir positif de sanctification, dont il dépend...*»: MEUNIER, *La sanctification du dimanche:* Revue eclésiastique de Liège 30 (1938-1939) 81.

778 Aun en nuestros días no todos los católicos adoptan el mismo orden o partición de los preceptos del decálogo. Para algunos el precepto de santificar las fiestas constituye el *cuarto* precepto o mandamiento. Véase CONGAR Y., op. cit., p.141; DUMAINE H., *Dimanche*, en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t.4, col.899, nota 2.

Sobre la diversa división u ordenación de los mandamientos del decálogo, véase VACCARI A., *De praeceptorum decalogi distinctione et ordine*: VerbDom 17 (1937) 317-320, 329-334.

no coincide en modo alguno con el concepto y con el contenido del trabajo moderno. Efectivamente, para convencerse de ello basta dirigir una mirada y comparar el *opus servile* de los modernos manuales de moral con el concepto y contenido atribuido al trabajo moderno por las legislaciones civiles y por los sociólogos modernos.

1. El «opus servile» y la legislación civil española

Para no citar más que un ejemplo de la profunda divergencia existente entre el *opus servile* de canonistas y moralistas y el *trabajo prohibido* de las legislaciones civiles, vamos a detenernos a examinar sólo el contenido de la legislación civil española. Escogemos esta legislación por tratarse, según expresión del cardenal Primado, de «una ley restauradora de la *integridad* de los días festivos» [779] y de la ley de un Estado que se profesa oficialmente católico.

La legislación civil española sobre el descanso dominical y festivo está constituída fundamentalmente por la Ley de 13 de julio de 1940 y por el Reglamento de 25 de enero de 1941, [780] que derogan la Ley y el Reglamento anteriormente vigente. [781] Tanto la Ley como el Reglamento actualmente vigente se abren con una hermo-

---

779 MARTÍNEZ PEREIRO M., *Legislación sobre descanso dominical. Prólogo del Excmo. y Rvdmo. señor arzobispo Primado*, Madrid 1951, p.8.

780 Véase *Ley de 13 de Julio* 1940, *Boletín Oficial del Estado*, 18 julio 1940, n. 200, ARANZADI, *Repertorio Cronológico de Legislación* 1940, Pamplona 1941, registro 1241. *Reglamento de la Ley del descanso dominical de 25 de enero* 1941, *Boletín Oficial del Estado*, 5 marzo 1941, n. 64, ARANZADI, *Repertorio Cronológico de Legislación* 1941, Pamplona 1942, registro 432.

781 La *Disposición final* del mencionado Reglamento se expresa en los siguientes términos: «Quedan *derogadas* todas las disposiciones sobre descanso dominical y *en vigor únicamente*, en la materia, la Ley de 13 de Julio de 1940 y el presente Reglamento»: *Boletín Oficial del Estado*, 5 marzo 1941, n. 64; en ARANZADI, *Repertorio Cronológico de Legislación* 1941, registro 432. De modo muy semejante se expresa también la Ley de 13 de julio de 1940, en su artículo 14: «El Ministerio de Trabajo dictará las disposiciones reglamentarias para la ejecución de la presente Ley, quedando *derogadas* las vigentes hasta la fecha por el Real Decreto-Ley de 8 de junio de 1925 y Reglamento de 17 de diciembre de 1926»: (*Boletín oficial del Estado*, 18 julio 1940, n.º 200; ARANZADI, *Repertorio cronológico de legislación 1940*, registro 1241. Véase también MARTÍNEZ PEREIRO M., op. cit., p. 33s.

sa parte introductoria de carácter especulativo y general, que será difícil encontrar en otras legislaciones civiles.

¿Cuál es el concepto y contenido que atribuyen al trabajo prohibido u *opus servile* la Ley y el Reglamento de descanso dominical actualmente vigentes en España?

Las actividades materiales. Es sobradamente conocido de todos que los manuales de moral enseñan comúnmente que las obras y trabajos materiales son generalmente ilícitos y serviles en días de fiesta. Ahora bien, la Ley de 13 de julio de 1940 se mantiene en esa misma línea y dispone: «Queda prohibido en domingo y en las fiestas oficiales de carácter religioso *todo trabajo material* que suponga empleo de la actividad humana mediante el ejercicio de las facultades físicas».[782] Y el Reglamento de 25 de enero de 1941 aclara, por su parte, esta definición y puntualiza: «Se entiende por trabajo *material*... todo empleo de la actividad humana en que *predomine* el ejercicio de las facultades físicas».[783]

Esta definición de trabajo prohibido o servil, que a M. Michaud se antojaría inexacta y de sabor cartesiano,[784] no es más que el eco de la noción presentada por numerosos moralistas, especialmente a partir del siglo XVII. Efectivamente, el célebre escotista Bartolomé Mastrio, OFMConv. (1601-1673), contemporáneo de Descartes, definía ya las obras serviles: «Quae circa materiam externam versantur, et vel mechanica et illiberalia sunt , vel *tantum*

782 *Ley de 13 julio 1940,* art. 1; ARANZADI, *Repertorio cronológico de legislación 1940,* registro 1241.

783 *Reglamento de 25 enero 1941,* cap. 1, art. 2; ARANZADI, *Repertorio cronológico de legislación 1941,* registro 432.

784 «Nous avons tous appris, dans notre enfance: *On entend par oeuvres serviles celles où le corps a plus de part que l'esprit.* Il serait curieux de rechercher à quelle époque s'est introduite une telle définition. Elle ne doit pas remonter bien haut dans le passé, *car elle repose sur une distinction toute cartésienne qui n'est guère conforme au concept du «composé humain» des grands scolastiques... Il n'existe pas de travail intellectuel sans travail du corps,* et souvent le corps s'use davantage dans les travaux de l'esprit que dans les travaux des champs... La natura de l'homme est bien mixte, dans l'unité du composé humain, mais la recherche d'une ligne de démarcation du corps et de l'esprit, dans l'action, est vaine car elle n'existe pas»: MICHAUD M., *Les oeuvres serviles: Le jour du Seigneur,* p. 211.

laborem corporis requirunt».[785] Medio siglo más tarde Francisco Henno, OFM († 1720), se expresaba en términos semejantes: «Servilia sunt quae ex se famulatum quemdam habent , et alia mechanica, quae *principaliter consistunt in actione corporis*».[786] San Alfonso de Ligorio (1696-1787), por su parte, reproduce en pleno siglo XVIII la definición propuesta por Mastrio, tomándola del jesuita Hermann Busenbaum.[787] Y en nuestros días Marcelino Zalba, S. I., se expresa en los mismos términos: «Opera servilia communiter dicuntur illa quae *potissimum labore corporali exercentur* ».[788]

Sea lo que fuere del carácter cartesiano de todas estas definiciones, lo cierto es que no se puede negar que la noción adoptada por la legislación civil española se encuentra en términos muy semejantes en la mayor parte de los manuales de moral a partir del siglo XVII.

En conclusión, la legislación civil española prohibe las obras serviles, es decir, todo trabajo material o todo empleo de la actividad humana en que predomine el ejercicio de las facultades físicas. El acuerdo existente entre la legislación civil española y los manuales de moral es, por el momento, absoluto y perfecto.

Ahora bien, ¿qué elementos determinan el carácter servil o liberal de las actividades materiales realizadas en días de fiesta? ¿Ejercen algún influjo el *finis operantis* y las demás circunstancias externas?

En el capítulo segundo quedó expuesto y demostrado cómo la mayor parte de los moralistas posteriores al cardenal Cayetano enseñan más o menos claramente que las obras materiales o serviles

---

785 MASTRIUS B., *Theologia moralis ad mentem DD. Seraphici et Subtilis concinnata*, Venetiis 1731, disp. 11, q. 4, art. 1, n. 72, p. 236.

786 HENNO F., *Theologia dogmática moralis et scholastica*, t. 1, Venetiis 1719, p. 407.

787 «Opera servilia, hoc est, quae et versantur circa materiam externam, et vel mechanica et illiberalia sunt..., vel *requirunt tantum laborem corporis* et ab operariis tantum et servis fieri solent»: S. ALPHONSUS, *Theologia moralis*, ed. Gaudé, Romae 1907, t. 1, n. 272, p. 551.

Esta es textualmente la definición propuesta anteriormente por HERMANN BUSENBAUM (1600-1669), *Medulla theologiae moralis*, Romae 1884, t. 1, p. 147.

788 ZALBA M., *Theologiae moralis compendium*, Matriti 1958, t. 1 n. 1261, p. 680.

no pierden su carácter ilícito y servil aunque se realicen *gratuitamente, por pasatiempo, por caridad, por evitar la ociosidad o por algún fin piadoso*. Es decir, el *finis operantis* y las demás circunstancias externas y subjetivas no ejercen influjo alguno sobre el carácter de las obras serviles o materiales. La legislación civil española, en cambio, adopta una actitud muy distinta. En efecto, la Ley de 13 de julio de 1940 determina a este respecto: «La prohibición establecida [sobre el trabajo material] no alcanza a los trabajos realizados *por cuenta propia por puro pasatiempo o destinados al mejoramiento del hogar*».[789]

Y para que no surja ninguna duda sobre el alcance y significación que se debe atribuir a la expresión «*por cuenta propia y por puro pasatiempo*», el Reglamento de 25 de enero de 1941 determina: «Unicamente se considerarán trabajos *por cuenta propia y de puro pasatiempo* .. aquellos en que no exista un móvil de lucro inmediato para el que los realiza».[790] De donde resulta que el trabajo material no siempre constituye una verdadera obra prohibida y servil, sino únicamente cuando se realizan *por cuenta ajena*. Ahora bien, ¿qué significado hay que atribuir a esta expresión?

Determinados ya por el Reglamento de 25 de enero de 1941 el alcance y significación que hay que atribuir a la expresión *por cuenta propia y por puro pasatiempo*, no era casi necesario que se precisase el alcance de la expresión *por cuenta ajena;* sin embargo; el mismo Reglamento lo determina con las siguientes palabras: «Se entiende que es trabajo *por cuenta ajena* el que se realiza por orden de otra persona, sin más beneficio para el que lo ejecuta que el sueldo o remuneración que por él recibe».[791] Por lo tanto, el trabajo material realizado *por cuenta propia*, es decir, *voluntariamente, sin intención de lucro y por puro pasatiempo* o destinado al mejoramiento del propio hogar no constituye ante la ley civil una verdadera obra ilícita y servil; pero sí, cuando se ejecuta *por cuenta ajena*, es decir, *por orden de otra persona y con miras a la obtención de un lucro o remuneración.*

Pero para que estos trabajos y actividades materiales sean verda-

789 *Ley de 13 julio 1940*, art. 1; ARANZADI, *Repertorio cronológico de legislación 1940*, **registro 1241.**

790 *Reglamento de Ley de descanso dominical de 25 enero 1941*, cap. 1, art. 2; ARANZADI, *Repertorio cronológico de legislación 1941*, registro 432.

791 *Ley de 13 julio 1940*, art. 3; ARANZADI, loc. cit.

deramente lícitos y liberales ante la ley civil, el Reglamento de 25 de enero de 1941 exige una última condición, a saber, que no se realicen *con publicidad*: «Los trabajos materiales realizados *con publicidad, o sea, en sitio o forma públicamente observables*, no se estimarán excluídos» de la prohibición general, aunque se realicen por cuenta propia y por puro pasatiempo o se destinen al mejoramiento del propio hogar.[792]

No dejará seguramente de llamar la atención el que nuestra legislación civil excluya el mejoramiento y *construcción* del propio hogar,[793] de la prohibición general que recae sobre el trabajo material, y que semejantes actividades gocen del mismo favor que las actividades intelectuales o materiales desarrolladas *por propia cuenta por puro pasatiempo y sin publicidad*. Quien trabaja en el mejoramiento o construcción del propio hogar se halla, por tanto, al amparo de la ley civil y a cubierto de toda sanción penal con tal que realice su trabajo *sin publicidad*. El legislador, que debe atender siempre al bien general sin fijarse en casos particulares, supone, a nuestro parecer, que quienes se dedican en días de fiesta al mejoramiento o construcción del propio hogar, se encuentran ordinariamente *ante la ley civil* en posesión de causas excusantes para entregarse a dichos trabajos. Al cristiano corresponde, por tanto, en cada caso indagar si realmente se encuentra *ante la Iglesia* en posesión de causas excusantes o recavar de la autoridad competente la dispensa oportuna para salvar su conciencia y quedar al amparo de la ley canónica.

Las actividades intelectuales. El trabajo prohibido por la legislación civil española posee, por otra parte, mayor extensión que el *opus servile* propuesto por los manuales de moral. Efectivamente, los moralistas enseñan comúnmente, a partir de los tiempos del cardenal Cayetano, que las actividades intelectuales constituyen siempre verdaderas obras liberales y que, como tales, pueden realizarse lícitamente en los días de fiesta. En cambio, la Ley de 13 de julio de 1940 determina sobre ellas: «Queda prohibido en do-

792 *Reglamento de Ley de descanso dominical de 25 enero 1941*, cap. 1, art. 2; ARANZADI, loc. cit.

793 La *construcción* del propio hogar se equipara al *mejoramiento* del mismo. Véase sobre este punto particular MARTÍNEZ PEREIRO M., *Legislación sobre descanso dominical*, p 35s., n. 8; p. 36, nota 1.

mingo y en las fiestas oficiales de carácter religioso también el trabajo *intelectual* por cuenta ajena, sin más excepciones que las expresadas en esta Ley».[794]

En esta disposición es interesante observar que la legislación civil española no prohibe absolutamente toda actividad intelectual, pues también para el legislador español constituyen dichas actividades intelectuales verdaderas obras lícitas y liberales, sino únicamente el trabajo intelectual desarrollado *por cuenta ajena*. Ya conocemos el alcance de esta expresión: «Se entiende que es trabajo *por cuenta ajena* el que se realiza *por orden de otra persona, sin más beneficio para el que lo ejecuta que el sueldo o remuneración que por él recibe*».[795] Queda, por tanto, prohibida toda actividad intelectual desarrollada por orden de otra persona y ordenada a la obtención de un sueldo o remuneración.

Estas enseñanzas de la legislación civil española chocan de frente con la doctrina que mantienen nuestros manuales de moral sobre las actividades intelectuales, ya que todos ellos sostienen comúnmente que las circunstancias externas no influyen absolutamente en la naturaleza y en el carácter servil o liberal de semejantes actividades. Pero las enseñanzas de nuestra legislación civil coinciden plenamente con los principios propuestos por los teólogos y sumistas de la edad media y con las aspiraciones de los moralistas que patrocinan el movimiento moderno.

Por el contrario, se consideran verdaderas obras lícitas y liberales todas las actividades intelectuales desarrolladas *por cuenta propia y por puro pasatiempo*. Así lo declara expresamente la Ley de 13 de julio de 1940: «La prohibición establecida [sobre el trabajo material e *intelectual*] no alcanza a los trabajos realizados *por cuenta propia por puro pasatiempo* o destinados a mejoramiento del hogar».[796] Ya conocemos el alcance que debemos atribuir a semejante expresión: «Unicamente se considerarán trabajos *por cuenta propia y de puro pasatiempo* aquellos en que no exista un *móvil de lucro inmediato* para el que los realiza».[797]

Los trabajos intelectuales constituyen, pues, verdaderas obras

---

794 *Ley de 13 julio 1940*, art. 1; ARANZADI, loc. cit.
795 *Ley de 13 julio 1940*, art. 3; ARANZADI, loc. cit.
796 Loc. cit., art. 1.
797 *Reglamento de Ley de descanso dominical de 25 enero 1941*, loc. cit.

lícitas y liberales cuando se ejecutan *por cuenta propia y por puro pasatiempo*, es decir, voluntariamente y *sin propósito de remuneración o lucro inmediato* para el trabajador. De aquí que la Ley de 13 de julio de 1940 concluya a este respecto: «No se hallan comprendidos en la prohibición expresada los trabajos *profesionales, intelectuales o artísticos* realizados por cuenta propia o voluntariamente y *sin publicidad*».[798]

En esta última disposición se exige, para que los trabajos intelectuales sean lícitos y liberales, que se ejecuten sin publicidad. Ahora bien, ¿se exige esta circunstacia en toda clase de actividades intelectuales o sólo en las que constituyen verdaderos *trabajos profesionales?* Aunque M. Martínez Pereiro parece exigirla para la licitud de toda clase de trabajos o actividades intelectuales[799], nosotros nos inclinamos a creer que tiene aplicación únicamente en el caso de trabajos *profesionales*. Las actividades intelectuales *no profesionales* desarrolladas por cuenta propia o voluntariamente y

---

798 *Ley de 13 julio 1940*, art. 4; ARANZADI, loc. cit.

799 «Pero la vigente Ley de Descanso Dominical extiende la prohibición aun al *trabajo intelectual que se haga por cuenta ajena*. La prohibición legal no se refiere sólo a los trabajos que se hacen por orden y cuenta de otro. Comprende también los que se realizan *por cuenta propia*, para uno mismo (aunque sea por puro pasatiempo, es decir, sin propósito de ganancia, o de lucro cualquiera, o para mejora o construcción del propio hogar), siempre y cuando estos trabajos, *materiales o intelectuales por cuenta propia*, tengan lugar con publicidad; es decir, cuando por el sitio, o por la forma, en que se ejecutan, puedan ser observados por el público...» MARTÍNEZ PEREIRO M., op. cit., p. 35s.).

La condición o circunstancia de obrar *sin publicidad* que exige la Ley para la licitud de los trabajos intelectuales y artísticos realizados por cuenta propia o voluntariamente, se debe aplicar, en nuestro modo de ver, únicamente a los trabajos *profesionales*. Mantenemos esta conclusión porque creemos que la mencionada disposición, aunque se presta quizás a otras interpretaciones, trata sólo de trabajos profesionales ya sean intelectuales ya artísticos. Nos confirma en esta conclusión el Reglamento de 25 de enero de 1941 que, tratando de esta misma cuestión, exige expresamente el requisito de obrar *sin publicidad* en toda clase de trabajos materiales y no hace la menor mención de las actividades intelectuales. Por tanto, las actividades intelectuales no profesionales desarrolladas por cuenta propia, aunque se realicen con publicidad, o sea, en sitio o forma públicamente observables, no caerían bajo la prohibición civil por el mero hecho de realizarse con publicidad.

con publicidad no caerían, a nuestro juicio, bajo ninguna prohibición por el mero hecho de realizarse con publicidad. Por el contrario, el Reglamento de 25 de enero de 1941 exige claramente esa circunstancia para toda clase de trabajos materiales *tanto profesionales como no profesionales*, según lo hemos expuesto anteriormente.

Por otra parte, merece notarse que la legislación civil española determina que son trabajos *por cuenta propia y de puro pasatiempo* aquellos en que no existe un móvil de lucro *inmediato* para el que los realiza, pues con esta determinación llegamos a registrar un nuevo punto de coincidencia entre nuestra legislación civil y la doctrina mantenida por los teólogos y sumistas de la edad media. Efectivamente, estos autores enseñan repetidas veces que la intención o afán de lucro convierte en serviles las actividades intelectuales o liberales sólo cuando se obra *principalmente* por lucro o salario y no cuando éstos se obtienen *per accidens* o indirectamente.[800]

De aquí se concluye que, según la legislación civil española, las circunstancias subjetivas y externas, tales como *la intención o afán de lucro o de recrearse honestamente, la circunstancia de obrar por propia voluntad o por imposición ajena, públicamente o sin publicidad, etc.*, deciden del carácter servil o liberal de las actividades intelectuales desarrolladas en días de fiesta. Por otra parte, estas conclusiones están francamente en pugna con el sistema doctrinal de Cayetano y sus seguidores. Efectivamente, todos ellos sostienen unánimemente que el *finis operantis* y las demás circunstancias subjetivas y externas no tienen nada que ver con el carácter y licitud de las obras realizadas en días de fiesta. Por lo mismo, la actividad intelectual, ya se desarrolle por cuenta ajena, con afán de lucro como por puro pasatiempo, voluntariamente como por imposición ajena, por caridad como por egoísmo, con fatiga como por descanso, por gusto como con disgusto, constituye invariablemente, dentro del sistema de Cayetano, una verdadera obra *permitida y liberal.*

---

800 Lo demostramos ampliamente en el capítulo segundo de este mismo estudio. Véase ArchTeolGran 21 (1958) 95-98.

Véase también ESPINAL [ERBURU] M., *El «opus servile» en los franciscanos de la edad media:* Laurentianum 1 (1960) 194-212, y especialmente la página 205 con su nota 68.

Mediante estas disposiciones y explicaciones se va perfilando el nuevo concepto de *opus servile*. En efecto, las actividades materiales pueden constituir una verdadera obra permitida y liberal al mismo tiempo que las actividades intelectuales pueden representar una obra prohibida y servil. Más aún, se nos antoja ver en la legislación civil española un sistema que constituye quizá la solución verdadera al enojoso problema del *opus servile*. Y es que nuestra legislación ha elaborado una doctrina que viene a evitar las deficiencias del sistema de Cayetano y a instaurar al mismo tiempo las innovaciones exigidas por la evolución económico-social de nuestro tiempo y por el mismo concepto y por la misma técnica del trabajo moderno.

Y no es que pretendamos que los principios y conclusiones de la doctrina canónico-moral sobre el *opus servile* deban coincidir necesariamente con los principios y disposiciones de la ley civil, aunque se trate, como en nuestro caso, de la ley de una nación oficialmente católica. Pero sí creemos que el ideal es que ambas legislaciones ofrezcan a sus súbditos una doctrina y un concepto unívoco sobre el descanso dominical y, más concretamente, sobre el *opus servile* y sobre el *opus liberale*, del mismo modo que existe uniformidad absoluta en el número y determinación de los días de fiesta.

2. El «opus servile» y los sociólogos modernos

Tampoco el concepto de trabajo propuesto por los sociólogos modernos concuerda con la noción de trabajo u «*opus servile*» transmitida por teólogos y canonistas a partir del siglo XVI. Como veremos a continuación, el concepto que ofrecen los sociólogos modernos se aproxima notablemente a la noción de trabajo propuesta por la legislación civil española.

Antes de entrar en materia creemos oportuno advertir que, para obtener la noción de trabajo propuesta, en general, por los sociólogos modernos, nos vamos a fijar principalmente en las enseñanzas de Jacques Leclercq que ha estudiado, como pocos, el concepto de trabajo desde el punto de vista no sólo sociológico sino también sicológico y filosófico.[801]

---

801 Véase LECLERCQ J., *Leçons de droit naturel*. IV. *Les droits et de*

El concepto de trabajo -afirma Leclercq- es tan común que la mayor parte de los autores no juzgan necesario proponer su definición. Algunos autores católicos, por otra parte, creen que toda la doctrina acerca del trabajo se encuentra en los documentos pontificios, especialmente en las encíclicas *Rerum Novarum* y *Quadragesimo anno;* otros se imaginan que, para construir la filosofía del trabajo, basta reproducir los principios de santo Tomás; pero la verdad es que tanto el Angélico como las encíclicas pontificias nos ofrecen un punto de partida y unos principios seguros que no es lícito despreciar, y con ello nos vienen a invitar claramente a proseguir el camino por ellos comenzado, a reflexionar sobre aquellos mismos principios y a no contentarnos con sus conquistas.[802]

Ciertamente, no carece de serias dificultades el intento de formular una buena definición de trabajo, ya que una misma actividad puede representar un verdadero trabajo o un entretenido pasatiempo según el carácter de la intención o *finis operantis* y de las demás circunstancias que acompañan a dicha actividad.[803] Lo hemos recalcado varias veces, la generalidad de los teólogos y canonistas a partir del siglo XVI han adoptado una actitud opuesta al determinar el carácter y naturaleza del *opus servile.*

Nuestro deseo es contribuir al esclarecimiento del concepto de trabajo. Para ello lo vamos a relacionar y comparar con el concepto de obra de afición y de juego. Esperamos que de este análisis brotarán algunos rayos de luz que iluminen el concepto de trabajo.

El trabajo y las obras de afición. La divergencia más notable existente entre estas dos clases de actividades radica quizá en el carácter *penoso* del trabajo en contraposición con la *fruición* propia de los obras de afición. Reflexionando un poco más sobre estas dos actividades se descubre fácilmente que las obras de afición tienen en sí misma la razón de su ejecución, mientras el trabajo la tiene en el fin perseguido por el trabajador. Por

---

voirs individuels. Deuxième partie. Travail, propriété, ed. 2, Namur-Louvain 1946. Véase también SEMANAS SOCIALES DE ESPAÑA. *XII Semana — Zaragoza 1952. El trabajo,* Madrid 1952; DELHAYE PH., *Théologie du travail:* AmClerg 67 (1957) 433-435, 449-455.

802 LECLERCQ J., *Op. cit.,* p. 6s.

803 *Op. cit.,* p. 8s.

otra parte no es infrecuente que una misma actividad materialmente considerada se deba catalogar unas veces en la categoría de un trabajo y otras, en cambio, en la de simple pasatiempo u obra de afición. Ello es debido, si no exclusivamente, por lo menos de modo muy eficaz y decisivo a la naturaleza y carácter del *finis operantis*.[804]

De aquí que, en oposición con las obras de pasatiempo o afición, podría definirse el trabajo como *una actividad penosa ordenada a un fin útil*. Pero conviene no perder de vista que este fin útil no coincide necesariamente con el efecto o fin inmediato de la misma actividad, sino con un fin independiente y extraño a ella, a saber, con el fin que mueve el agente a desarrollar su esfuerzo y actividad, en una palabra, con el *finis operantis*.[805] En el trabajo, pues, tanto la obra y esfuerzo humano como el efecto material por ellos producido tienen razón de medio con respecto al fin perseguido por el trabajador y hacia el cual ordena toda su actividad. Por lo demás, éste fin útil no es necesariamente único y simple sino que puede ser de la más diversa y variada índole.[806]

Estas sencillas observaciones acerca del trabajo y del pasatiempo u obra de afición demuestran la amplitud que se debe atribuir al concepto de trabajo. A este respecto puede subrayarse, como detalle digno de nota, que semejante amplitud se acerca notablemente a la que atribuían los teólogos y sumistas de la edad media al influjo del *finis operantis*. De donde resulta que el *opus formaliter servile* propuesto por Ricardo de Middleton y sus seguidores realizan la noción de trabajo con más perfección que el *opus servile* de Cayetano y sus seguidores. Para llegar, pues, al concepto verdadero de trabajo hay que elevarse y prescindir de aquellas concepciones *puramente materiales o musculares* transmitidas por la mayor parte de los moralistas a partir del siglo XVI

804 *Op. cit.*, p. 9.

805 «Par opposition au plaisir, on arrive ainsi à définir le travail une *activité réglée en vue d'une fin utile*. Fin utile, c'est-à-dire que le but immédiat de l'activité n'est pas le but réel de celui qui s'y livre. Le but personnel du chauffeur qui travaille en conduisant une voiture n'est pas de rouler, mais de gagner sa vie. Cultiver un jardin est de même un travail quand on le fait *par profession*. Il cesse d'être un travail pour celui qui s'en occupe *par mode de délassement*»: op. cit., p. 9.

806 *Op. cit.*, p. 10ss.

y al mismo tiempo, atribuir al *finis operantis* un influjo amplio y decisivo, evitando las exageraciones de los teólogos y sumistas de la edad media. Según esto el trabajo comprendería todas las obras o actividades humanas cuyo *finis operantis* va más allá de la misma obra y de su efecto, es decir, toda actividad cuyo esfuerzo y efecto propio están ordenados por el agente a un fin ulterior útil y provechoso.[807]

En conclusión: el trabajo es una actividad *penosa e ingrata;* el pasatiempo u obra de afición es, por el contrario, una actividad *solazante y placentera;* el trabajo *produce siempre* algún efecto estimable, es decir, es una actividad *productiva;* la obra de afición, en cambio, *puede producir* algún efecto distinto del solaz y fruición, pero el sujeto no lo pretende al menos primordialmente; en el trabajo tanto la obra o esfuerzo humano como el efecto producido están ordenados por el trabajador a un fin *útil y provechoso,* lo que comunica al trabajo su carácter *humano y personal;* la obra de afición, por el contrario, no tiende a otra cosa que a

807 *Op. cit.,* p. 15s. Con respecto al carácter manual o muscular del trabajo dice muy acertadamente M. Sancho Izquierdo: «Mucho menos puede ser carácter esencial del trabajo su *materialidad* o, mejor, su carácter manual. Comenzando por que no puede decirse que el trabajo corporal o físico ocupe *solamente* la fuerza muscular del hombre, sin que intervengan —por rudo que sea el trabajo— las otras facultades superiores, ni tampoco que el intelectual excluya *completamente* todo esfuerzo físico. Aun el trabajo intelectual... está ligado con actividades que requieren esfuerzo material. Por el contrario, aun el más insignificante trabajo manual requiere el empleo, no sólo de la mano, sino también de la cabeza...; por ello, si se contraponen trabajo manual e intelectual, es sólo con el carácter de una diferenciación gradual. El trabajo es obra del hombre..., del hombre *todo entero,* y participa del carácter del hombre mismo. Por ello, por proceder del hombre tal cual es..., con todas sus facultades, exige el concurso simultáneo, aunque en grado diverso según la clase de trabajo, de la fuerza muscular, de la inteligencia y de la voluntad... No cabe, pues, considerar el trabajo como *exclusivamente manual o material,* atendidas las facultades que en el mismo intervienen; tampoco considerando el objeto al cual el hombre puede aplicar su actividad, ya que puede serlo todo aquello que tiene razón de ser y aun, en el caso de la actividad mental, lo que no lo tiene, como es el puro ente de razón»: Sancho Izquierdo M., *Concepto y carácter del trabajo: su dignidad,* Semanas sociales de España 12 (1952) 52-54.

producir un efecto solazante y placentero, de donde resulta que la obra de afición es en sí una actividad *estéril e infructuosa.* [808]

Estos son, en nuestra opinión, los caracteres distintivos que modernamente habría que atribuir al concepto de trabajo. De ello se deduce claramente que el carácter de trabajo o de obra de afición de cualquier actividad humana dependería en último término del *finis operantis.* Según esto hay que reconocer que los articulistas modernos no andaban descaminados al pretender la acomodación y modernización del *opus servile.*

El trabajo y el juego. La noción de pasatiempo u obra de afición tiene un parentesco muy cercano con el concepto de juego. El juego, en su acepción más propia y primitiva, se presenta como una actividad *estéril y gratuita* que se realiza simplemente por la satisfacción que produce su desarrollo y ejecución. Por eso el juego, en su sentido primitivo, no es una actividad *previamente* dirigida u ordenada ni supone más orden y técnica que los que impone en cada momento la misma finalidad del juego, a saber, divertirse, solazarse, entregarse. Pero el juego, en esta acepción primitiva, generalmente se encuentra sólo en el niño. Y es que el adulto no gusta de realizar una actividad estéril e improductiva, sino que prefiere generalmente una actividad que se transforma en

---

808 «Por donde ya vemos dos notas esenciales al trabajo: el ser *actividad del hombre* y su *productividad. Sólo* cuando se trata de una actividad procedente del hombre como tal, y *sólo* cuando por ella colabora éste en la producción, puede hablarse propiamente de trabajo... Todavía algunos autores exigen a todo trabajo económico, en este orden, dos condiciones: la *reflexión* y la *libertad,* que, en último análisis, pueden entenderse comprendidas en este carácter de «personal», pues que, en faltando tales condiciones, no cabría hallar diferencia entre el esfuerzo del hombre... y el de los animales que trabajan por instinto... En cambio, no es nota esencial del trabajo en general y, consiguientemente, del trabajo económico, la *penalidad,* aunque hoy todo trabajo vaya acompañado, en su realización, de cierta fatiga, de cierta violencia corporal, que parece repugnarnos por instinto y hacer que sólo impulsados por la necesidad nos sometamos a él... Ahora bien: esta penalidad, hoy inherente al trabajo, no lo era en el origen mismo de la Humanidad... Con el pecado, ese trabajo, ya exigido al hombre, como decimos, por su propia naturaleza, vino a ser *fatiga...*»: SANCHO IZQUIERDO M., *Op. cit.,* p. 48-52. Véanse también LECLERCQ J., *Op. cit.,* p. 8-20; DELHAYE PH., *Art. cit.,* p. 433-435.

algo útil y provechoso. Pero resulta que cuando el hombre busca en su juego *preponderantemente* un efecto útil y provechoso, semejante juego viene a convertirse en un verdadero trabajo.[809]

Según esto, diríamos en general que *trabajan* los ciclistas, futbolistas, pelotaris *profesionales*, siempre que desarrollen su actividad en función de su propia profesión; mientras que de los *diletantes* o *aficionados* diríamos más bien que se *divierten* o *juegan*.

El juego, por ser una actividad sin otra finalidad que divertirse y solazarse, debería ser siempre una obra *voluntaria y libre* en el tiempo, desarrollo y duración. Sin embargo, el juego no ha podido mantenerse al margen del influjo social, perdiendo con ello algo de su libertad y espontaneidad y adquiriendo, en cambio, un carácter más *artificial, técnico y artístico*. Consecuencia de todo ello ha sido el embellecimiento y ennoblecimiento del juego, que ha venido a constituir la expresión y demostración de la perfección técnica y artística del atleta y deportista. A esto es debido, al menos parcialmente, la enorme admiración popular por los grandes ases del atletismo y del deporte.

Podría decirse que el juego y el deporte son inferiores al trabajo bajo el aspecto económico y productivo, y superiores en su aspecto atlético y artístico. Sin embargo, en la práctica, muchas formas y tipos de trabajo se hallan revestidos de ciertas características propias del juego, y no pocas formas y especies de juego se ven adornadas de algunos elementos propios del trabajo. Efectivamente, casi todos los juegos y deportes modernos se han apropiado lo más noble y digno del trabajo, a saber, la técnica, el orden y la productividad, pero sin perder totalmente la libertad, el arte y la nobleza del juego y del deporte.[810]

Según esto ¿qué debemos pensar de los juegos y deportes de los profesionales y aficionados? Las actividades deportísticas de los profesionales, siempre que se desarrollen en función de su propia profesión, están ordenadas preponderantemente a la consecución de un fin útil y lucrativo. Por ello merecen clasificarse en la categoría de verdaderos trabajos. Efectivamente, además de tender a la consecución de un fin útil y lucrativo, se desarrollan en función de un verdadero oficio o profesión y constituyen ordina-

809 LECLERCQ J., *Op. cit.*, p. 20s.; DELHAYE PH., *Art. cit.*, p. 433s.
810 LECLERCQ J., *Op. cit.*, p. 21-26.

riamente el medio principal de ganarse la vida. Muy diversa es la condición de los deportistas y jugadores diletantes o aficionados, aun cuando en algunos casos concretos obren también con miras a un fin útil y lucrativo. Sus actividades deportivas las consideramos ordinariamente como verdaderos juegos u obras de afición.

Por lo demás, en casos complicados e inciertos, el carácter de trabajo o juego de ciertas actividades se podría hacer depender del *finis operantis*. Y, puesto que muchas veces nos encontraremos ante un fin múltiple y vario, el carácter de juego o trabajo lo determinaríamos atendiendo, como lo querían los teólogos y sumistas de los siglos XIV-XVI, al fin próximo y principial del agente y prescindiendo de los fines remotos y accidentales.

* * *

En las páginas precedentes hemos clasificado todas las actividades humanas en tres categorías: trabajo, obras de afición y juego. En estas dos últimas deben entrar todas las obras realizadas *por diletantismo, por afición, por pasatiempo, por diversión, para evitar la ociosidad, etc.*, aunque aparentemente, es decir, *externa y materialmente* consideradas, exijan un intenso esfuerzo muscular o representen un verdadero trabajo u *opus servile* según la concepción de Cayetano y sus seguidores. *Negativamente*, podríamos decir que el trabajo comprende todas las actividades humanas que no sean juego u obras de afición; *positivamente*, es un verdadero problema determinar satisfactoriamente el contenido de trabajo.

Trabajo —hemos dicho anteriormente— sería toda actividad humana, así material como intelectualmente, más o menos penosa ordenada a un fin útil y provechoso. Esta definición de trabajo nos parece bastante clara y sencilla, y hay que reconocer que se acerca considerablemente al concepto de «trabajo prohibido» propuesto por la legislación civil española, si bien la extensión del concepto de *trabajo* es mucho más amplia que la noción de *trabajo prohibido* de la legislación española. Más aún, a primera vista parece que la extensión atribuída al concepto de trabajo es excesiva y quizá no suficientemente determinada. Efectivamente, trabajo es toda actividad humana .. ordenada a un *fin útil y provechoso*. Ahora bien, ¿qué se entiende por *fin útil y provechoso?* ¿cuál es su contenido? Se responderá: toda actividad humana está orde-

nada a un fin útil y provechoso siempre que no se desarrolle por sí misma, es decir, por afición o por diversión. Por tanto, sólo las obras de afición y el juego estánexcluidos del concepto de trabajo.

Es innegable que este concepto de trabajo no concuerda plenamente con el concepto corriente; pero hay que reconocer también que la opinión general se va aproximando a él constantemente. Según esto, *trabaja* el atleta y el deportista que se *entrena* para conseguir aquella forma y aquella preparación necesaria para el triunfo; *trabaja* igualmente el niño o el adulto que *se somete a ciertos ejercicios físicos* para corregir un defecto o para mantener una forma o una habilidad deseable; *trabaja* también el religioso o la religiosa que *se entrega a la oración*, que *canta* el oficio divino , porque semejantes actividades están ordenadas a un fin útil y provechoso.[811]

Esta noción genérica de trabajo puede admitirse o rechazarse; pero, si se admite, habrá que reconocer la existencia de diversas especies de trabajo, tantas cuantos sean los diversos fines útiles y provechosos que puede perseguir el hombre con su actividad.[812] Creemos que no se podrá menos de admitir tres especies: trabajo *económico*, que transforma la materia y produce bienes de valor económico; trabajo *entitativo-perfectivo*, que forma y

811 DELHAYE PH., *Art. cit.*, p. 433; LECLERCQ J., *Op. cit.*, p.18s.

812 Acerca de las dificultades para formular una definición satisfactoria de trabajo y sobre las diversas especies del mismo, véase PÉREZ BOTIJA E., *Curso de derecho del trabajo*, Madrid 1955, p. 19-31.

En el discurso de clausura de la Semana social de 1952 decía sobre el concepto de trabajo el entonces obispo de Córdoba: «El trabajo podemos considerarlo desde dos puntos de vista muy distintos: uno puramente *externo, material, económico*, y entonces se define, como la actividad del hombre, productora de bienes necesarios para la vida; y otro, *interior, humano y social* en su más pleno sentido; y el trabajo será el ejercicio consciente de una o varias de nuestras facultades en orden a la consecución de un fin. La diferencia entre estas dos definiciones es bien clara. En el primer caso la nota característica es la producción de bienes, por lo común, de orden material, y valorables o reductibles a dinero. Y el motivo, que a esa actividad nos impulsa, y el aguijón que nos mueve, es la misma necesidad sentida y el ansia de su satisfacción. En el segundo caso, puede no haber producción de bienes, sino tan solo un goce superior, que sin aumentar nuestra riqueza ni nuestra comodidad, nos mejore o perfeccione entitativamente, en sentido social o personal...» MENÉNDEZ REIGADA A., *Discurso de clausura*, Semanas sociales de España 12 (1952) 520.

perfecciona *entitativamente* al propio individuo; trabajo *lucrativo*, que se ordena simplemente a la obtención de una ganancia o jornal.[813]

Ahora bien; siendo tan extenso el concepto de trabajo, es sobradamente claro que no todas las especies de trabajo deben considerarse comprendidas bajo la prohibición de las obras serviles. ¿Deberán considerarse únicamente los trabajos económicos? ¿Caerán también dentro de dicha prohibición los trabajos lucrativos?

IV. Nuestro sistema de descanso dominical

Sumario — 1. Un esquema para un nuevo sistema de descanso dominical — 2. Valor moral del presente esquema. — 3. Observaciones pastorales.

Llegados hasta aquí, cabía sospechar que en la presentación del nuevo plan o sistema de descanso dominical, íbamos a prescindir de los viejos términos *servil* (obra servil) y *liberal* (obra liberal). Efectivamente, en aras de la claridad y accediendo al deseo de no pocos moralistas y no moralistas a quienes estos términos se antojan hoy día como *anticuados, faltos de contenido y malsonantes*,[814] vamos a prescindir casi absolutamente de dichos términos en la formulación de nuestro plan para reemplazarlos por las expresiones *trabajo prohibido* y *trabajo permitido*.

---

813 Ateniéndose quizá al concepto y al uso mantenido por casi todos los autores, León XIII y Pío XI definen el trabajo atendiendo preferentemente al trabajo económico o productivo. Así, León XIII se expresa en los siguientes términos: «Hoc est operari, exercere se rerum comparandarum causa, quae sint ad varios vitae usus, potissimumque ad tuitionem sui necessariae»: Leo PP. XIII, Litt.Enc. diei 15 mai 1891 *Rerum Novarum*, ASS 13 (1890-1891) 661s. De modo muy semejante se expresa Pío XI. «Creator omnium Deus pro sua bonitate divitias et supellectilem naturalem, opes ac vires naturae prius [est] largitus. Quid enim aliud est operari quam animorum corporumque vires in his ipsis aut per haec ipsa adhibere vel exercere?»: Pius PP. XI, Litt. Enc. diei 15 mai 1931 *Quadragesimo anno*, AAS (1931) 195. El mismo concepto expresa, por su parte, M Zalba, *Op. cit.*, n. 2207, p. 1180.

814 Véanse, a este propósito, particularmente las notas 609 y 610 del capítulo precedente «El gran movimiento moderno».

1. Un esquema para un nuevo sistema de descanso dominical

Hemos clasificado toda la actividad humana en tres categorías: juego, obras de afición y trabajo.

El juego podría definirse, como *una actividad humana estéril y gratuita que se realiza única o primordialmente por la satisfacción que produce su desarrollo y ejecución.* Obra de afición, en cambio, sería *aquella actividad humana, productiva o estéril, que se realiza para solaz y pasatiempo del que la ejecuta.*

El trabajo, en general, puede decirse que comprende *toda actividad humana, así corporal como intelectual, realizada no por sí misma, sino única o primordialmente en orden a la obtención de un fin útil y provechoso.* Ahora bien, este fin útil y provechoso puede ser triple: *económico, lucrativo* y *entitativo-perfectivo.* De aquí que debemos admitir tres especies de trabajo: trabajo económico, trabajo lucrativo y trabajo entitativo-perfectivo. El trabajo *económico* es aquella actividad humana que se ordena a la transformación de la materia o a la producción de bienes de valor económico.[815] *Lucrativo* es aquel trabajo improductivo que se realiza para obtener una ganancia o jornal. Finalmente, llamamos trabajo *entitativo-perfectivo* aquella actividad humana que no se ordena inmediata ni principalmente a la obtención de un lucro ni a la producción de bienes de valor económico y que tiende a enriquecer y perfeccionar entitativamente al propio individuo.[816]

Supuestas ya estas nociones surge inmediatamente la cuestión: ¿cuáles de estas actividades constituyen el trabajo prohibido (*opus servile*) en los días de fiesta, y cuáles, en cambio, la actividad o trabajo permitido (*opus liberale*)? Como respuesta a esta pregunta ofrecemos las siguientes conclusiones:

1) *Se han de considerar permitidos en días de fiesta, además de los juegos y obras de afición, todos los trabajos entitativo-per-*

---

815 Marcelino Zalba define el trabajo económico en los siguientes términos: «Nómine autem *laboris* intelligitur activitas et industria personalis quaelibet, tam intellectualis quam corporalis et mixta, consistens in usu naturali virium ac facultatum humanarum, ad finem utilem oeconomicum ordinato»: Zalba M., *Op. cit.*, n. 2207, p. 1180.

816 Véase Menéndez Reigada A., *Op. cit.*, p. 520.

fectivos, ya miren al perfeccionamiento sobrenatural como al espiritual y corporal. [817]

No hace falta subrayar que dentro de estas actividades permitidas entran muchas obras que, según los principios de Cayetano y sus seguidores, habría que catalogar como *opera servilia*. Se trata de un principio que responde a las enseñanzas de Middleton y sus seguidores y a las aspiraciones de los defensores del movimiento moderno.

Por este principio se consideran permitidos *todos* los juegos y obras de afición y *todos* los trabajos entitativo-perfectivos *sin ninguna limitación*. Y es posible que a más de uno se antoje excesiva semejante concesión, especialmente por cuanto se refiere a las obras de afición, ya que por ella se permite al cristiano toda clase de actividades, así corporales como intelectuales, desarrolladas *voluntariamente y por puro pasatiempo o recreo, por diletantismo, para evitar la ociosidad, etc.* En atención al lector y para desvirtuar este reparo debemos advertir que, aunque *en teoría* no hacemos diferencia entre actividades materiales y pesadas y obras ligeras o de carácter intelectual, *en la práctica* no extendemos este principio a toda clase de obras materiales y pesadas.

Nosotros creemos justificar la formulación general del principio, en primer lugar, por el hecho de que existen algunas actividades bastante pesadas que, en virtud del *finis operantis*, se han convertido en verdaderos juegos o deportes y como tales las considera el pueblo cristiano; y en segundo lugar, porque ningún hombre normal se dedica a actividades materiales notablemente pesadas *por puro pasatiempo, por diletantismo o por diversión*. A este propósito dice muy bien Jacques Leclercq: «Conduire une voiture, pecher à la ligne, est un travail pour celui qui le fait *pour gagner sa vie;* il ne l'est pas pour celui qui n'y cherche qu'*une distraction. Certaines occupations sont toujours du travail, parce*

817 Reconocemos que al permitir los juegos y obras de afición no se ataja uno de los excesos atribuídos por el cardenal Siri, arzobispo de Génova, al domingo moderno: «Al concetto di riposo fisico e spirituale si sostituisce pacificamente e cioè senza che nessuno protesti, il concetto della *divagazione diversiva...*, divagazione diversiva che è generalmente *eccitante e faticosa*»: SIRI G., *La domenica oggi; Il giorno del Signore*, p. 41s. Pero nos parece que este defecto lo deberá corregir preferentemente **la pastoral.**

que personne ne songe à s'y livrer pour son plaisir, mais beaucoup sont alternativement travail et distraction *selon l'intention de l'auteur*, et il n'est aucun mode de distraction qui ne puisse devenir **un travail».** [818]

En último término y tratándose de actividades notablemente pesadas, quizá sería conveniente exigir que se realicen *sin publicidad*, condición que la legislación civil española requiere para toda clase de actividades materiales.

2) *Se considerarán prohibidos en días de fiesta todos los trabajos económicos, ya predomine en ellos el carácter intelectual ya el corporal o manual, siempre que se desarrollen en función del propio oficio o profesión.*

En este principio se puede observar, en primer lugar, cómo no hacemos la menor *discriminación* entre trabajos corporales (= *opera servilia*) y trabajos intelectuales (= *opera liberalia*). No la hace la legislación civil española, y contra ella luchan decididamente los partidarios del movimiento moderno. Por nuestra parte, creemos que no hay razón para admitir semejante discriminación. Efectivamente, ambas actividades representan un verdadero trabajo económico y ambas influyen, íntimamente unidas y de modo decisivo, en la producción.

En segundo lugar, puede observarse que consideramos prohibidos los trabajos económicos, siempre que se desarrollen *en función del propio oficio o profesión*. Y es que hay que reconocer que ambas actividades, intelectual y corporal, se pueden desempeñar libremente y no en función del propio oficio, y en este caso tanto la actividad corporal como la intelectual pueden representar una obra de afición, un trabajo entitativo-perfectivo, un trabajo lucrativo o un trabajo económico. Por lo tanto, ambas actividades estarán permitidas o prohibidas según los principios correspondientes a las obras de afición y a las tres especies de trabajo.

3) *Los trabajos lucrativos se considerarán prohibidos en días de fiesta, siempre que se realicen en función del propio oficio o profesión.*

Dentro de la categoría de trabajos lucrativos entran las competiciones y actividades deportísticas de los profesionales. Ahora bien, ¿deberán considerarse como trabajos prohibidos estas acti-

818 LECLERCQ J., *Op. cit.*, p. 8s.

vidades deportísticas cuando se desarrollan en función de la propia profesión? Es cierto que semejantes competiciones representan un *verdadero trabajo* para los deportistas profesionales; sin embargo, no nos atrevemos a considerarlas como trabajo prohibido, porque tampoco las considera como tales la estimación común del pueblo cristiano y, sobre todo, porque representan para el público un espectáculo y un pasatiempo que, prácticamente, quizá no sería conveniente prohibir de modo general.[819]

Y ¿qué decir de los trabajos lucrativos que no se realizan *en función del propio oficio o profesión?* Este es sin duda el punto más delicado, que constituye el caballo de batalla de los partidarios del movimiento moderno. Y es de lamentar que no estén todos de acuerdo sobre el particular. Algunos querrían considerarlos *siempre* prohibidos; otros no llegan a tanto y se contentan con enseñar que al *finis operantis*, concretamente a la intención o afán de lucro, hay que atribuir algún influjo sobre el carácter servil o liberal de las obras realizadas en días de fiesta. La legislación civil española, por su parte, prohibe todos los trabajos lucrativos realizados *por cuenta ajena* e igualmente los que se emprenden *por cuenta propia* si con ellos se pretende una ganancia o lucro *inmediato* para el que los realiza. Es decir que, según la legislación civil española, las actividades materiales e intelectuales están permitidas solamente cuando se desarrollan *por cuenta propia y por puro pasatiempo* o, lo que es igual, cuando representan un juego, una obra de afición o un trabajo entitativo-perfectivo. Y aún exige que las actividades materiales se realicen *sin publicidad*.

Nosotros no nos atrevemos a proponer una prohibición general de los trabajos lucrativos no profesionales; más bien nos inclinaríamos a permitirlos, al menos cuando se realizan *sin publicidad* y no de un modo *sistemático y habitual*. Con ello reduciríamos moderadamente el influjo excesivo concedido al *finis operantis* por al-

819 Hay que reconocer que, al no prohibir estos trabajos lucrativos, se deja la puerta abierta a otro exceso en que se suele incurrir en los días de fiesta: el trabajo de unos pocos para favorecer la comodidad y diversión de la gran mayoría. A este propósito afirma el cardenal arzobispo de Génova: «Al concetto di un riposo universale, cioè di tutti, si è ormai pacificamente sostituito il concetto che una parte della umanità in giorno di domenica lavori per favorire il comodo, il divertimento e l'interesse dell'altra parte»: SIRI G., *Op. cit.*, p. 43.

gunos partidarios del movimiento moderno y por Ricardo de Middleton y sus seguidores.

2. Valor moral del presente esquema

El esquema que acabamos de presentar en torno a las actividades prohibidas y permitidas en días de fiesta, no tiene otro valor moral que el de una simple sugerencia, el de un esfuerzo particular en orden a la obtención de un sistema de descanso dominical más conforme con las condiciones y exigencias económico-sociales de nuestro tiempo. Por eso brindamos este esfuerzo a la consideración de los teólogos y moralistas interesados por el problema del descanso dominical.

Sin embargo, aunque el esquema presentado, en cuanto esquema, no posee otro valor que el de una simple sugerencia, con ello no queremos afirmar que su contenido, en todas sus partes, tenga el carácter de un mero *desideratum*, objeto del *ius condendum*, puesto que creemos que algunos de sus puntos pueden considerarse como un verdadero *ius conditum*, es decir, como conclusiones sólidamente adquiridas o, por lo menos, como seriamente probables. Efectivamente, la historia del *opus servile* con sus varias y diversas teorías acerca del mismo y, más concretamente, las enseñanzas de los defensores del movimiento moderno dan a casi todo el contenido de este esquema la probabilidad y solidez suficiente y necesaria para que pueda jurídica y moralmente llevarse a la práctica. Sin embargo, el empleo y la aplicación de los principios de este esquema, aun admitiendo teóricamente su validez, no deben hacerse inmediata y totalmente en todos los ambientes, sino paulatinamente y atendiendo cuidadosamente a las costumbres y a la mentalidad dominantes en los diversos lugares.

Por lo tanto, creemos que los moralistas y pastores de almas pueden y deben tender, en sus estudios e instrucciones catequísticas, hacia el contenido de nuestro esquema, corrigiendo previamente y formando al pueblo cristiano en este sentido.

Por otra parte, estamos convencidos de que esta acomodación del sistema de descanso dominical o, si se prefiere, la tendencia a acomodarlo es jurídicamente aceptable. Efectivamente, la Iglesia nunca ha definido oficialmente el contenido del *opus servile*, a pesar

de los siglos de existencia de semejante prohibición. Ahora bien, teniendo en cuenta los varios y diversos sentidos e interpretaciones atribuidos al *opus servile* a lo largo de la historia, nos parece que, sin pecar de temerarios, se puede aceptar o tender hacia el contenido de nuestro esquema, que, en realidad, no es más que el reflejo y el eco de las enseñanzas y aspiraciones de los partidarios del movimiento moderno. Y no queremos desperdiciar la última ocasión de repetir que las enseñanzas del movimiento moderno encuentran un firme apoyo en algunos SS. Padres y más especialmente en los teólogos y sumistas de la edad media y en algunos pocos moralistas de la época posterior.

Tampoco creemos que el código de derecho canónico, especialmente en virtud del canon 1248, se oponga al contenido del esquema que hemos presentado. Efectivamente, el concepto de *opus servile* siempre ha sido un concepto *vivo y dinámico*, y no vemos ninguna razón sólida para sostener que el legislador en 1917 imprimió a ese concepto un contenido *estático y fijo*. Y admitido que el legislador hubiera querido ofrecernos un concepto estático y fijo de *opus servile* y *liberale*, ¿podría determinarse con claridad cuál es el contenido que habría que atribuir a dichos conceptos?

En conclusión: creemos que el concepto de *opus servile* y *liberale* posee un contenido dinámico y vivo que, por lo mismo, no se opone al contenido de nuestro esquema.[820]

3. Observaciones pastorales

Asentado, en cuanto cabe, jurídica y moralmente nuestro esquema de descanso dominical, nos parece obligado, como remate de todo nuestro trabajo y para enmarcar dicho esquema, ofrecer algunas observaciones de tipo pastoral.

Dentro de nuestro estudio, la observación más importante es indudablemente la que afecta a la doctrina del *pecado-obra servil*. Esta doctrina de los Santos Padres y de los grandes teólogos y

820 Véase ERBURU [ESPINAL] M., *El «opus servile» y la legislación civil española*, RevEspDerCan 16 (1961) 184s., donde hemos estudiado más ampliamente esta cuestión.

sumistas de la edad media posee un sólido fundamento en la historia y en la teología del descanso dominical. Ahora no se intenta renovar ni restaurar esa hermosa doctrina bajo su aspecto moral, es decir, no se trata de enseñar nuevamente que el pecado mortal cometido en día de fiesta constituye una verdadera obra servil opuesta a la parte negativa del tercer mandamiento del decálogo; pero sí que se puede insistir en que el pecado mortal profana el día de fiesta y que reviste, por ello, una nueva malicia de *carácter leve* contra la virtud de la religión. Por eso los pastores de almas pueden y deben tratar de hacer comprender a sus fieles esta profanación y, más concretamente, el desorden del pecado cometido en día de fiesta por el que el cristiano, redimido por Jesucristo, viene a convertirse en esclavo del pecado, del infierno y de la muerte precisamente en el día consagrado al recuerdo y a la celebración del triunfo de Cristo, y de todos los miembros de su cuerpo místico, sobre la muerte, sobre el infierno y sobre el pecado. Obligación del cristiano es, pues, recordar y celebrar el tiempo sagrado con una vida santa.

Por eso no andaban descaminados San Buenaventura y San Alberto Magno al insistir en que la prohibición de las obras externas se debería hacer recaer especialmente sobre aquellas actividades que encierra mayores ocasiones de pecar.[821]

El domingo es el día escogido por Dios y por la Iglesia para el culto divino y para el descanso semanal. Por eso el cristiano tiene derecho y obligación de atender al descanso de su cuerpo y de dar a Dios el culto debido. Ahora bien, por su derecho y obligación de descansar, el cristiano tiene derecho a divertirse y a entregarse al juego y a obras de afición una vez que haya cumplido con su obligación de participar en el santo sacrificio de la Misa. Por este motivo, en nuestro esquema de descanso dominical, hemos permitido al cristiano toda clase de juegos y obras de afición. Sin embar-

821 Pío XII demostraba la urgencia de trabajar contra los pecados cometidos en días de fiesta con las siguientes palabras: «Una dolorosa esperienza ha insegnato che per non pochi anche fra quegli stessi i quali durante tutta la settimana lavorano onestamente e assiduamente, *la domenica e divenuta il giorno del peccato* Pius PP. XII, Alloc. *Conforto, letizia* diei 7 septembris 1947, AAS 39 (1947) 427.

go, el pastor de almas debe hacer comprender a sus fieles que este derecho no es ilimitado y que, por lo mismo, deben evitar, como pecado y profanación del día de fiesta, todo exceso en el juego y, especialmente, las diversiones y espectáculos peligrosos o pecaminosos. De este modo el descanso de los cristianos no servirá para fomentar los vicios y el despilfarro de dinero, sino que se convertirá en un descanso sagrado ordenado al mejoramiento natural y sobrenatural de la persona humana. [822]

Puede decirse que el domingo es el día de la gran familia cristiana que se reúne en torno al Señor común para darle el culto debido y comunicarse íntimamente con El. El domingo debería ser igualmente el día de la pequeña familia humana, es decir, de cada una de las familias, cuyos miembros, después de pasar los seis días laborales entregados a sus faenas propias, muchas veces alejados unos de otros, se deberían reunir en el recinto del hogar para comunicarse entre sí y fomentar los sanos, íntimos y puros afectos y alegrías familiares. [823]

No se puede pedir que el esquema de descanso dominical alcance ni llegue con sus prescripciones a todos estos fines del domingo cristiano; ésta es más bien una empresa confiada a los cuidados y desvelos de todos los pastores de almas, que deben tratar

---

822 León XIII proponía la santificación del descanso en los siguientes términos: «Hinc consequitur requies operum et laborum per festos dies necessaria. Id tamen nemo intelligat de *maiore quadam inertis otii usura*, multoque minus de cessatione, qualem multi expetunt, *fautrice vitiorum et ad effusiones pecuniarum adiutrice*, sed omnino de *requiete operum per religionem consecrata*. Coniuncta cum religione quies sevocat hominem a laboribus negotiisque vitae quotidianae ut ad cogitanda revocet bona caelestia, tribuendumque cultum numini aeterno iustum ac debitum» Leo PP. XIII, Litt. encycl. *Rerum novarum* diei 15 maii 1891, AAS 13 (1890-1891) 660.

823 El papa Juan XXIII expresa la relación existente entre el descanso dominical y la vida en familia en los siguientes términos: «Ius enim et potestas Del est homini imperare ut, septimo quoque die, diem insumat in numini aeterno iustum debitumque cultum tribuendum... Attamen homini quoque ius est et necessitas ab opere per intervalla cessare, non modo ut corporis sui vires a dura omnium dierum relaxet exercitatione, pariterque sensus honesto levamento avocet, sed etiam ut *suae prospiciat unitati familiae; quae quidem ab omnibus membris suis requirit*, ut *magnam retineant vitae consuetudinem* serenumque convictum» Ioannes PP. XXIII, Litt. encycl. *Mater et magistra* diei 15 maii 1961, AAS 53 (1961) 459.

de conseguir, por todos los medios a su alcance, lo que ansiaba Pío XII: «La domenica deve tornare ad essere il giorno del Signore, dell'adorazione e della glorificazione di Dio nel santo Sacrificio, della preghiera, del riposo, del raccoglimento e della riflessione, del lieto ritrovo nella intimità della famiglia...» [824]

824 Pius PP. XII, loc. cit., p. 427.

Andrés Piquer y Arrufat y su "Discurso sobre la aplicación de la filosofia a los asuntos de Religión"

por

Francisco Puy Muñoz

Es conocido el fenómeno de una cierta decadencia del tomismo —y en general de la filosofía escolástica— todo a lo largo del s. XVIII. Desde el punto de vista del método teológico, esta decadencia implicaba, para los hombres que la percibían, un grave problema. ¿Hasta qué punto estaba ligada la Teología a una Filosofía que se veía decaer?

Esta breve nota pretende, en una intención meramente histórica, mostrar cómo era planteado el problema por un pensador de la época: el polifacético Andrés Piquer y Arrufat [1].

Sus ideas acerca del tema están contenidas en su *Discurso sobre la aplicación de la filosofía a los asuntos de Religión* [2]. Sus

1. Sobre este autor cf. Gómez Izquierdo, A., *Andrés Piquer y Arrufat:* CiencTom 4 (1911-1912) 216-233; las últimas páginas (213ss) contienen unas breves consideraciones sobre el pensamiento de Piquer en torno a las Relaciones entre la Filosofía y la Teología.

2. 1.ª edición Madrid 1757; 2.ª edición Madrid 1778; 3.ª edición Madrid 1805. Utilizamos la primera edición.

planteamientos y, sobre todo, su defensa de una filosofía ecléctica no carecerán de interés histórico. Sus posiciones, dentro del ambiente de la época, son equilibradas: estudio, ante todo, del aristotelismo por su larga unión de hecho con la Teología; estudio después, con ánimo abierto, de otras filosofías; actitud crítica en lo filosófico y diversa valoración de lo revelado frente a lo que es fruto de pensadores humanos.

El intento del *Discurso* es expuesto por él con estas palabras: «Muchos hombres sabios han trabajado en mostrar a la juventud el modo cómo ha de gobernarse en los estudios para hacerlo con acierto; pero muy pocos han tratado de propósito, cómo haya de hacerse debidamente la aplicación de la filosofía a los asuntos de religión. Este conocimiento es importantísimo, porque por una parte es malo cerrar la puerta a toda filosofía que parece nueva, respecto que así se privaría el público de muchas invenciones y descubrimientos útiles a la sociedad humana, no sólo en el buen uso de la razón, sino en las comodidades de la vida; y por otra, la demasiada licencia de filosofar, y la libre introducción de toda especie de sistemas filosóficos, puede acarrear grande detrimento a la religión, lo cual en manera ninguna se ha de consentir. Debe pues haber en esto norma fija, la cual conduzca al entendimiento humano en estos estudios, de modo que por ella se llegue a conocer hasta qué punto hay licencia de filosofar sin perjuicio de la religión, y qué términos haya de prescribirse la razón humana para aplicar con acierto y con provecho a la religión las máximas de la filosofía». Piquer ha colocado la cuestión para darle enseguida una solución equilibrada y prudente: «Este es el designio del presente discurso; y antes de todo queremos prevenir, que no sólo es conducente, sino utilísimo, el que la juventud que haya de dedicarse al estudio de la religión, aprenda primero la filosofía aristotélica que se enseña en las Escuelas y vea el modo con que se aplica a las cosas teológicas, porque esto le servirá de cimiento para internarse en los estudios de la religión, según todos los ramos y extensión de ella. El haberse unido la filosofía aristotélica a la teología por espacio de cinco siglos inconcusamente, y el haber seguido este rumbo muchos hombres santos, doctos y piísimos, con fruto manifiesto de la Iglesia, pide de justicia, no sólo no se desprecie este enlace, como temerariamente hacen algunos, sino que la juventud procure instruirse de ese modo con fundamento».

Y entonces es cuando parece llegado el momento, también necesario, absolutamente necesario, de instruirse en las novedades: pero sin que falte el conocimiento del legado de la tradición.

«Mas una vez enterada de estos principios que le sirvan de base, conveniente puede ser también que vea toda suerte de filosofías y escoja las verdades que hallasen en ellas para ilustrar las de la religión; porque además de que la verdad no está vinculada a un solo sistema filosófico, podrá así más fácilmente combatir los errores de cualquiera filosofía de que éstos dimanen, o con quien tengan manifiesta conexión. Es admirable acerca de esto el consejo del Apóstol a los de Tesalónica: Omnia probate, quod bonum est tenete» [3].

La tesis se va a fijar a lo largo de cuatro corolarios que se deducirán de seis proposiciones previamente argumentadas:

«Proposición I.—Muéstranse las fuentes de las verdades fundamentales de la religión cristiana» [4]. Consiguientemente «no pueden en la religión cristiana introducirse otros dogmas que los que enseñó Jesucristo y publicaron los apóstoles y demás discípulos» [5]. «Por eso, cuando se ofrecen dudas sobre las materias de religión que pueden pertenecer a la creencia de los fieles, no hace la Iglsia otra cosa para decidirlas, que averiguar, explicar, o declarar el legítimo sentido de las Santas Escrituras, o mostrar cuál sea la tradición de los Apóstoles sobre el mismo asunto, o descubrir la necesaria conexión que tiene lo que se declara con las Santas Escrituras y Tradiciones apostólicas» [6].

«Proposición II.—La Iglesia es el intérprete fiel de las Sagradas Escrituras en lo que concierne a los dogmas y la conservadora de las Tradiciones» [7]. De donde se concluye «que las verdades católicas están contenidas en las Sagradas Escrituras y en las Tradiciones de los Apóstoles; éstas han llegado a nosotros por los Padres, que como de mano en mano las han pasado de unos a otros, y que la Santa Iglesia, infalible en sus deliberaciones, para proponer y aclarar a los fieles alguna verdad de las que están contenidas en

3. A. PIQUER: «*Discurso sobre la aplicación de la filosofía a los asuntos de religión*», Prólogo, s. p.
4. Ibid., p. 1.
5. Ibid., p. 2.
6. Ibid., p. 5.
7. Ibid., p. 9.

las Divinas Letras y en las tradiciones apostólicas, se vale de la doctrina común y general consentimiento de los Santos Padres» [8]. Respecto de éstos: «...San Jerónimo, San Clemente de Alejandría, San Agustín, el Crisóstomo, y algunos otros Padres, fueron eruditos y versados en todos aquellos estudios que siven para cultivar el entendimiento y hacerle expedito para el buen uso de las artes y ciencias ; mas no todos se aventajaron igualmente en esto, porque algunos de ellos pusieron todo su cuidado en el estudio de las Santas Escrituras y de las verdades reveladas; y por eso nadie debe extrañar que en algunos Santos Padres se encuentre alguna cosa menos propia en asuntos históricos, filosóficos o de cronología, o de otras cosas de esta naturaleza... Si hubieran considerado esto con verdadera intención y sinceridad Juan Barbeirac y Clerico, no se hubieran constituido tan injustos impugnadores de los Santos Padres» [9].

«Proposición III.—Los Padres antiguos, para probar y explicar los dogmas y doctrinas de la Iglesia, no se valieron de ningún sistema de filosofía» [10].

«Proposición IV.—Los Padres de los siglos posteriores, por lo común adoptaron la filosofía ecléctica y la sujetaron a la religión» [11]. Probado con un impresionante arsenal de lugares teo-

---

8. Ibid., p. 16.

9. Ibid., p. 15.

10. Ibid., p. 17. Aporta testimonios de Pablo (ad Coloss. cap. 2, v. 8; ad Rom cap. 1, v. 21-22); Orígenes (Contr. Cels., Lib 1, prg. 62); Crysóstomo (Homil. 5, in Epist. ad Titum, prg. 4); Justino mártir (Cohortat. ad Graecos, prg. 7-8; Diálogo con Triphon); Teófilo ob. de Antioquía; Athenogenes mártir; Hermias (Irrisio philosophorum gentilium); Ireneo (Contra Haereses, Lib. II, cap. 14); Tertuliano (Adv. Hermogen., cap. 8; De Prescript. cap. 7); Lactantio Firmiano (Divinar. Institut., t. I, lib. 3, cap. 16).

11. Ibid., p. 27. Lo prueba con frases de Gregorio Taumaturgo (Orat. Panegyric. ad Origenem); Gregorio Niseno (In vit. Greg. Neocesariens.); Basilio el Grande (Homil in Psalm 32; Lib. de Spiritu Sancto, t. III, cap. III); Atanasio (In Vita S. Anton., n.º 78); Gregorio Nacianceno (Orat. XXIII; Jamb. III ad Seleuc); Juan Crisóstomo (Hom. I in Matth., t. VII, n.º 6; Hom. 63 in Joan., t. VIII; Hom. IX in Joan., T. VIII; Hom. 66 in Joan, t. VIII); Nilo (Tract. de Monast. exercit., cap. 2); Juan Damasceno (Dialect. Praes.); Hilario (Lib. I de Trinit., t. II, n.º 13 y 24; lib. III de Trinit., t. II, n.º 20; Lib. XII de Trinit., t. II n.º 20; lib. III de Trin., t. II, n.º 26); Ambrosio (De fide, lib. I, cap. 9, t. 2.º; lib. I, cap. V; prg. 42; lib. I, cap. 13, n.º 84; In Psalm 36, n.º 28, t. I; in Psalm 118, n.º10);

lógicos, prosigue Piquer en los siguientes términos: « en fé de lo cual nadie puede extrañar, que no convengamos con el P. Lossada en la única y especial concordia que supone tener la filosofía de Aristóteles con la Teología». Piquer da por supuesto que las filosofías paganas históricas —aun el aristotelismo— no son aptas para la Teología sino tras un trabajo de purificación y cristianización. Por ello escribe: «Y aunque este jesuita sea varón docto, y lo sean también otros muchos que en esto siguen su dictamen, no obstante, libremente, dejamos de seguirlos en esto, porque nos arrimamos al sentimiento de los Santos Padres, que miramos como los más excelentes y calificados maestros de la Teología cristiana. Alguno habrá que diga que los herejes hicieron mal uso de la filosofía de Aristóteles, y que los Padres debieron condenar solamente la mala aplicación de la filosofía, y no la naturaleza de ella, al modo que lo hacen con las Santas Escrituras, las cuales, siendo de verdad infalible, las convierten en malos usos y hacen servir para mantener sus herejías». Sin embargo, Piquer advierte una gran disparidad entre las impugnaciones de la verdad cristiana tomadas de las filosofías paganas y las impugnaciones consistentes en mal uso de la Sagrada Escritura:

«Este argumento vale, no sólo a favor de los aristotélicos, sino también de los plantónicos, estoicos, académicos, y demás filósofos de la Grecia; pues cuando los herejes se apoyaban con ellos, se podrá decir que hacían mal uso de la aplicación de su doctrina, y por consiguiente, que el defecto estaba en los herejes, y no en los sistemas filosóficos. Mas aunque muchas veces hicieron mal uso de las verdades de la filosofía, no obstante, quien haya leído a los Padres y a los filósofos, conocerá, que los herejes se valían de las filosofías gentilicias para impugnar la religión cristiana, como que las máximas de la filosofía, no las podían combinar con las de nuestra religión. Cuando los Padres los rechazaron, tomaron por uno de los medios más a propósito para el convencimiento, impugnar, no sólo la herejía, sino también los principios filosóficos en que se fundaban, haciendo empeño de manifestar, que las razones de la filosofía eran vanas, huecas, de ninguna substancia y puramente humanas y que no debía hacerse caso de la discon-

---

Agustín (Confess., lib. 4, cap. 16, n.º 28; lib. III, cap. 6, n.º 10; De Ordine, lib. I, cap. 11, n.º 32; Contr. Acad., lib. 3, cap. 19, n.º 42; De Doctrina Crist. lib. 2, cap. 40, n.º 60-61 y cap. 41, n.º 63).

formidad que hallaban en ellas con las verdades de la religión, las cuales no se funden *en la sabiduría de los hombres*, sino en *las palabra de Dios*»: estamos ante el tema tradicional de lo teológico como sabiduría.

«Y en tantas impugnaciones como los Padres hicieron de los herejes, no se metieron a disputar con ellos si entendían bien o mal a los filósofos, de si aplicaban la filosofía gentilicia en su legítimo sentido a la religión, sino que, sin hablar nada de esto, al igual rechazaban en los herejes el error en las cosas teológicas y la filosofía en que lo fundaban; y muy diferentes se portaban los Padres en asunto a las Santas Escrituras; porque si los herejes las alegaban en su favor, no disputaban en este asunto con ellos sobre otra cosa que sobre la inteligencia que debía dárseles; de modo, que para manifestar el error con que procedían, apelaban a la tradición de los mayores y al juicio de la Iglesia universal, que son las fuentes por donde decían que se había de beber el sano y legítimo sentido de las Santas Escrituras; y cualquiera sentido que a éstas les diesen los herejes en materias dogmáticas, que no se derivase de los dos principios propuestos, lo rechazaban como pensamiento humano y no divino, y lo miraban como juicio particular de un hombre, y no como la voz de Dios. Y en esto mismo se ve, que procedían de muy diferente manera, respecto de las Santas Escrituras, que de las Filosofías; pues teniendo aquellas por de infalible verdad sólo se trataba de averiguar cuál fuese el legítimo sentido de ellas en la materia que se controvertía; mas a las filosofías nunca las miraron los Padres como bien fundadas, ni se entretuvieron en si se habían de entender de ésta o de la otra manera, y por ello las tuvieron por vanas, y en las cosas de la religión, por la mayor parte abominaron de ellas. Los lugares que hasta ahora hemos propuesto de este discurso, sacados del texto original de los Padres y vistos en sus mismas fuentes, como hemos tenido cuidado de hacerlo con gran fidelidad y puntualidad, son bastantes para hacer demostración de lo que acabamos de proponer» [12].

«Proposición V. — Los sacrosantos concilios, para declarar y explicar los dogmas católicos no se han valido de la filosofía gentilicia» [13]. Tras las correspondientes pruebas, concluye «que las ver-

12. Ibid., pp. 60-62.
13. Ibid., p. 65.

dades teológicas han de ser el total fundamento de la ciencia de la Religión, y las de la filosofía deben estarla subordinadas de manera que, en tanto sirven éstas, en cuanto puedan conducir para volver aquellas más inteligibles» [14].

«Proposición VI. — Los Sumos Pontífices no han fundado sus decisiones en materias de doctrina en la autoridad de los filósofos» [15].

De estas premisas, se deducen las siguientes conclusiones:

Corolario 1.º — «Ningún sistema filosófico es *simpliciter* necesario para la Teología» [16].

Corolario 2.º — «La filosofía, aunque no es necesaria *simpliciter* para la Teología, le puede ser útil, porque el buen uso que algunos Padres griegos y latinos hicieron de ella, muestra, que si se hace bien la aplicación pueden las máximas filosóficas ser útiles a las de la religión. Añádase a esto que *todas las verdades tienen entre sí necesaria conexión;* y las que los hombres alcanzan en este mundo, no son más que chispas de la Verdad eterna que hay en el cielo; con que es preciso, que las verdades que los hombres alcanzan por la Filosofía hayan de tener conexión y atadura con las que Dios ha revelado; y es también consiguiente que las unas sirvan para fortalecer e ilustrar a las otras. Es así que Dios a todos da aquella luz de la razón con que se puede conocer lo verdadero y distinguirlo de lo falso, lo cual conociéndolo el Profeta decía: 'Señor, habéis sellado en nuestros corazones la luz de vuestro rostro'; y los filósofos gentiles con sola esta luz fundaron monarquías, instruyeron leyes justas para gobernarlas, y con ella sola descubrieron y practicaron algunas verdades y máximas, que han sido apoyadas por los Santos Padres». Queda así mantenida la postura *racional* tradicional, frente a la actitud *irracionalista* de la Europa protestante, y frente al *racionalismo* de la Europa ilustrada.

«A este propósito —sigue Piquer— han trabajado muchos célebres escritores, así en la antigüedad como en nuestros tiempos, para hacer patente la concordia y consonancia de la fe y de la razón. Y ¿quién duda que todas las máximas bien fundadas del Derecho Natural y de las Gentes, dictadas por la recta razón

14. Ibid., p. 72.
15. Ibid., p. 73.
16. Ibid., p. 80.

son muy a propósito para ilustrar las que Dios ha dictado en las Santas Escrituras concernientes al mismo asunto? Por esto decía muy bien Cano que entrambas luces, es a saber, la de la fe y la de la razón, son entre sí conformes y útiles a los progresos de la verdadera Teología. Si estas cosas algunas veces no han aprovechado para la Teología, es por el mal uso que se ha hecho de ellas; pero yo tengo por indubitable, que si la aplicación se hace debidamente, las verdades filosóficas son conducentes y de gran provecho para las de la religión» [17].

A continuación expone las dos posiciones opuestas a esta doctrina, representadas en Juan Buthiler de Rancé, Abad de la Trapa, partidario del desprecio e ignorancia absoluta de la filosofía por los religiosos (haciéndose eco de la contestación dada al respecto por el P. Mabillon), y los herejes socinianos por otra, partidarios de subordinar todo problema de fe al dictamen y crítica racional. Finalmente, contesta a uno de los argumentos más corrientes entre los aristotélicos estrictos de la época: el problema de la necesidad de la filosofía aristotélico-escolástica para la Teología:

«La teología que llaman escolástica, es necesaria a la Iglesia; la filosofía es necesaria *simpliciter* para esta Teología; luego la filosofía es necesaria para la doctrina de la Iglesia. Respondo por partes a este argumento:

A) La teología escolástica, o se considera en cuanto a la substancia de ella, o en cuanto al modo y forma con que se estudia y enseña.

a) En cuanto a la substancia, es necesaria a la Iglesia de Dios, porque su oficio es entender las Sagradas Letras según la mente de la Iglesia Santa, averiguar las tradiciones de los Apóstoles por la doctrina de los Padres, saber los decretos de los Concilios y Sumos Pontífices concernientes a la doctrina cristiana, y todo esto combinarlo, ordenarlo y disponerlo con método y buenos raciocinios, así para instruir a los fieles, como para rechazar a los herejes» [18].

b) «En cuanto al método que se enseña y aprende en las Escuelas no es *simpliciter* necesaria la Teología escolástica a la Iglesia: porque consta por la historia eclesiástica... Mas aunque

17. Ibid., pp. 84-85.
18. Ibid., pp. 87-88.

esto sea así, conocemos y confesamos llanamente, que aun el método con que se enseña en las Escuelas la Teología es muy loable y muy útil a la religión, con tal que se contenga dentro de los límites que los teólogos grandes, sabios y píos prescriben.

B) Hablemos ahora de la Filosofía. Esta voz significa estudio y ejercicio de la sabiduría. Así la Filosofía se ha de tomar en dos maneras.

a) De un modo comprende la razón bien cultivada, la cual dando vigor a las luces de los principios que Dios ha sellado en los corazones de todos los hombres —nótese la repetida influencia agustiniana que señala el uso de esta metáfora—, razona y discurre arregladamente sobre los objetos que se le proponen. En este sentido, la filosofía es necesaria *simpliciter* para la teología, porque el teólogo ha de establecer principios de las verdades reveladas, y con la buena razón —nótese asimismo la riqueza estoica que presta al pensamiento de Piquer el uso continuo de la recta razón, la buena razón, etc., tan distinta del racionalismo ilustrado— los ha de ordenar, colocar e ilustrar para mayor claridad de la doctrina y confusión de los contrarios de ella. En efecto, de este modo y en esta forma, todos los Padres filosofaron, y por la rectitud de su juicio y de sus costumbres se llamaron los primeros cristianos por excelencia *filósofos*», aclaración ésta que matiza fundamentalmente el empleo de esta palabra en Piquer.

b) «De otro modo la filosofía comprende la razón humana en cuanto fué cultivada por este o el otro filósofo. Los hombres más eminentes que tuvo la Grecia, siguiendo las luces de su entendimiento y sacando consecuencias de ellas, fueron estableciendo ciertas máximas que hallaban conformes con su razón; y para guardar consecuencia de doctrinas las enlazaban entre sí y formaban sus sistemas que llamaron sectas. En este modo, la filosofía no es *simpliciter* necesaria para la religión cristiana, porque ésta no necesita para sostenerse de ningún filósofo; y ¿quién creerá que unos filósofos que deliraron tanto sean necesarios para sostener una religión que toda es verdad y sabiduría? Mas aunque esto sea así, convenimos en que el estudio de la filosofía aun en este modo, haciéndose como lo aconsejan algunos Padres, puede ser muy útil, y en cierta manera necesario. La utilidad, queda probada. La necesidad, en cierto modo, consiste, en que hay necesidad de entender a los herejes sus sistemas, sus sofismas y sus variantes de

perseguir nuestros dogmas, y la filosofía ecléctica, junta con la Teología, es admirable para rechazarlas». Filosofía ecléctica tiene así un sentido sano de conocimiento de los principales sistemas filosóficos para buscar e incorporar la verdad que se halle en ellos y poder refutar las falsedades que en ellos se afirmen.

«Digo la ecléctica —sigue diciendo Piquer—, porque tengo a ésta por la más proporcionada para este asunto. En nuestros días ha promovido Wolfio el sistema de la *Harmonia praestabilita*. Para impugnar este error que a mí me parece heretical, o próximo a la herejía, es menester entender el mecanismo del cuerpo humano, y los sistemas de Leibniz y otros modernos, todo lo cual es oficio de la filosofía ecléctica. Del mismo modo hay necesidad de rechazar a los estoicos modernos; en ciertos casos a los cartesianos y a los epicureístas en otros. Y esto no puede hacerse sin entender bien los principios en que se fundan, lo cual se consigue con el estudio de la filosofía ecléctica».

Conclusión:

«De todo lo dicho se concluye, que la filosofía tomada en general, como hemos dicho, es *simpliciter* necesaria al teólogo; que tomada determinantemente en cuanto incluye secta o sistema de filosofía determinado, no lo es, aunque en cierto modo puede considerarse necesaria para la mayor explicación de la doctrina de la Iglesia e impugnación de los que oponen a ella, en especial en estos tiempos, en que se renuevan todas las maneras antiguas de delirar y se disfrazan con el especioso título de filosofías» [19].

«Corolario 3.º — La filosofía ecléctica es muy acomodable y congruente a la Teología» [20]. Lo cual, dice, es patente, según se desprende: 1.º) del ejemplo de los Santos Padres; 2.º) porque la verdad ha de reconocerse donde se halle, y todo filósofo vislumbra alguna parte de ella; 3.º) porque la filosofía debe servir de lustre y adorno a la Teología, de la cual es sierva; 4.º) «Porque de atar la Teología a un solo sistema filosófico se puede seguir el grandísimo inconveniente de hacerse empeño de mantenerle en perjuicio de la verdad» [21].

---

19. Ibid., pp. 88-91.
20. Ibid., p. 92.
21. Ibid., p. 93.

«Corolario 4.º — Para hacer debidamente la aplicación de la filosofía ecléctica a la Teología son precisas muchas circunstancias.

«*La primera* es la regla fundamental de la crítica que enseña que en las ciencias humanas a nadie, por autorizado que sea, ha de creérsele sobre su palabra, sino sobre las razones en que se funda para establecer su dictamen» [22].

«*La segunda* circunstancia es que en las cuestiones teológicas debe ante todo considerarse, si son de aquellas que pertenecen a la firmeza e ilustración de la doctrina de Jesucristo, o son de las que traen mucha sutileza .. Las segundas no son tan propias de la Teología Si en la Teología se tratan o no esta suerte de cuestiones, yo no me introduzco a examinarlo, porque no pertenece a mi · inspección; sólo hallo en la lectura de autores muy doctos y píos, que se quejan de esto con dolor y sentimiento .» [23].

«*La tercera* circunstancia es que no basta saber todas las filosofías y que a ningún hombre ha de creerse sobre su palabra para aplicar las cosas filosóficas a las teológicas, sino que es menester, además de eso, ver si lo que sienta la filosofía tiene conexión o contrariedad con lo que enseña la religión; porque no pudiendo ser opuestas dos verdades entre sí siendo certísimas las cosas de la fe, es cosa clara que han de ser falsas todas las máximas de la filosofía que se oponen a ella» [24].

Como en este punto estaba la cuestión batallona, Piquer va a dar abundantes prevenciones, que nos limitamos a transcribir:

«Pero es menester tener mucho cuidado en no confundir estos asuntos, porque el conocer cuándo las máximas de la Filosofía se oponen a las de la Religión, pide grande pericia en ambas cosas, y sería un sumo perjuicio a las letras, si algunos con no suficientes noticias vituperasen las máximas filosóficas por no poderlas combinar a su modo con las de la Teología» [25].

«Cuando se trata, pues, de conocer la conveniencia o incompatibilidad de una opinión filosófica con las verdades de la religión, es menester mirarlas a éstas de por sí solas, esto es, del mismo modo que las han enseñado los Padres, los Concilios y los

22. Ibid., p. 104.
23. Ibid., pp. 106-7.
24. Ibid., p. 111.
25. Ibid., p. 112.

Santos Pontífices, y no en cuanto están atadas con la filosofía común; porque si examinadas del primer modo se hallan incompatibles, es menester apartar las máximas de la filosofía; pero si la incompatibilidad se encuentra solo en la filosofía que se acostumbra juntar con las cosas teológicas, entonces no hay asunto alguno de prohibición, porque la Iglesia Santa quiere que la religión se mantenga pura y sincera, pero no se empeña en mantener ninguna filosofía; ni los Padres, ni los Concilios, ni los Sumos Pontífices, hasta ahora nos han mandado que precisamente adoptemos alguna, y lo que únicamente han hecho es desechar cualquier máxima filosófica que han hallado incompatible con las de la religión. Para conocer esta incompatibilidad son precisas dos circunstancias: la una, es la Ciencia de la Religión por sus fuentes, es decir, por las Sagradas Escrituras, Tradiciones, Apóstoles, noticias de los Padres, Concilios y decisiones pontificias; la otra, es un perfecto conocimiento de la filosofía de que se trata, porque en todos los juicios comparativos, para ser acertados es menester que se conozcan cumplidamente los dos miembros o extremos de la comparación. Confirma todo esto el ordenamiento que sobre el examen de los libros ha prescrito Nuestro Santísimo Padre Benedicto XIV... en su Constitución Apostólica despachada en 9 de julio del año 1753...» [26].

26. Ibid., pp. 113-114.

Manuscritos teológicos postridentinos de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla

por

Eduardo Moore y Manuel Ramírez S. I.

Hace varios años, describíamos en nuestro anuario [1] la mitad aproximadamente del fondo de manuscritos teológicos postridentinos de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla. Concretamente los que figuran bajo la signatura 330-1 ... y 331-1 ...

Hoy queremos proseguir nuestro trabajo. Ofrecemos la descripción de los manuscritos del mismo género, de la signatura 332-1.

A la nota introductoria de entonces sólo tenemos que añadir que, en la descripción de esta segunda serie, hemos procurado hacer un conato de adaptación a las normas de catalogación de manuscritos de la Dirección General de Archivos y Bibliotecas, publicadas a fines del año 1957, que es precisamente el año del volumen de nuestro anuario, en el que apareció la primera parte de nuestro trabajo.

Reiteramos nuestro agradecimiento a la Dirección de la Biblioteca Universitaria de Sevilla y a nuestros colaboradores.

---

1 ArchTeolGran 20 (1957) 211-306.

2 *Instrucciones para la catalogación de manuscritos:* Anejos del Boletín de la Dirección General de Archivos y Bibliotecas 34, Madrid, Ediciones de la Junta Técnica de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1957, 215 × 135 mm., 80 pag., 25 ptas.

332-1

García Dominicus S. I., [*De auxiliis*] : 1 *Deus auxilians, sive de gratia Dei auxiliante, scholasticae disputationes*: Post invocatum purissimae Dei Genitricis auxilium... et auxiliantis gratiae iuxta germanum Scripturae, Conciliorum et Patrum sensum (pag. 1). ...a Deo auxiliante ad Deum praedefinientem converto. Valete (pag. 289).

2 *Deus praedefiniens, sive de praedefinitionibus divinis, unica et brevis disputatio*: Praelocutio. Montem praerruptis difficultatum . Deum igitur nostros liberos actus praedefinientem contemplabimur... (pag. 301). ...et quia de coelo ardores aestivi praedifinitivam Dei voluntatem pro fine suaristicis praedefinitionibus imponendo praedicant, finem imponimus... et in coelum aeternum custodiat felices. Amen (pag. 375s).

Siglo 18 (1732). — 386 pag. — 195 × 140 mm.

Tejuelo: García. *De auxiliis.*

Observ.: *Autor.* Datos biográficos del P. Domingo García en la descripción del manuscrito del mismo 331-51. Véase Moore E., *Manuscritos teológicos postridentinos de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla*: ArchTeolGran 20 (1957) 267s. Del mismo autor el 331-72, 331-74. Se podría tal vez tener en cuenta el 331-44, que es de un García, por si se lograse encontrar algún dato revelador de la identidad de autor. Véase Moore E., *Art. cit.*, pag. 275ss, y el 331-44, pag. 263s. De la serie que va descrita en el presente artículo es del mismo el 332-7. — *Copista.* Martín de Ulloa, del Colegio de San Hermenegildo de Sevilla.—*Foliac.* El manuscrito está, no foliado, sino paginado. Preceden 6 páginas sin computar, cinco de las cuales son el *Index.* El texto propiamente dicho tiene 376 pag. Siguen 4 páginas sin computar en blanco. Entre el tratado primero y segundo, en blanco 290-298. La 299 sólo tiene un renglón de texto.

332-2

Mármol, *De* [*natura et*] *attributis* [*divinis*] : Aggredimur... iucundam tractationem de divina natura eiusque existentia et excellentia ac attributis in communi... (fol. 1r). ...ut in suo obiecto formali in quo, ut per nullum concursum speciei intelligibilis adipiscitur (fol. 208r).

SIGLO 18. — 210 fols. — 210 × 150 mm.

OBSERV.: *Copista:* CASTELLANOS, probablemente en San Hermenegildo de Sevilla, de donde parece procede. *Foliac.* No foliado. Están, en cambio, numerados los cuadernillos, 18 en total, que no son de igual cantidad de páginas: el primero, de 11 fols., el penúltimo, de 16, el último, de 5: los demás parece que son generalmente de 12 folios. Distribución de los folios: 1 folio en blanco + 208 texto + 1 folio blanco. Están en blanco los folios 93, 100-104, 114v-115r, desde la mitad del 121r hasta el 125.

Dispos. del texto. No están rotulados los títulos de las diversas partes: se ha dejado espacio para ello. Es de difícil lectura.—*Estado de conservación.* Aunque está en general bien conservado, sin embargo, está muy borrosa e ilegible, en el folio 208r, una nota, que hubiera podido orientar acerca del autor, copista, lugar y año.

332-4

LANZAVECCHIA IOANNES BAPTISTA S. I., [*De beatitutudine et spe*] : 1 *Commentarii in materiam de beatitudine, traditam a D. Thoma,* [2-2], *a quaestion* 1 *usque ad* 5: Humanarum omnium actionum scopus est beatitudo... (fol. 1r). ...Hactenus de tota hac materia [de beatitudine] Per Reverendissimun Patrem Ioannem Baptistam Lanzabeche Societatis, theologiae publicum professorem. Anno 1613, mense martii, die 2 (fol. 244rv).

2 *Super quaestionem* 17 *ex Secunda Secundae D. Thomae de spe commentaria*: Hanc quaestionem [de spe] D. Thomas dividit in octo articulos. Articulo primo, docet . (fol. 247r). . Atque haec sint de hoc tractatu [de spe]... 8 februarii 1614 per . [incompleto] (fol. 473vs).

SIGLO 17 (1613-1614). — 476 fols. — 210 × 145 mm.

TEJUELO: *De beatitudine et spe.*

OBSERV.: *Autor:* Nacido en Alexandría della Paglia (Italia) en 1564, entra en la Compañía en la Provincia de Andalucía en 1582. Hizo la profesión de cuatro votos el 8 de septiembre de 1595. Fué Profesor de Retórica. En Córdoba enseñó Filosofía durante dos años y luego teología durante veinte. Murió en el mismo Córdoba el 10 de febrero de 1616. Véase SOMMERVOGEL C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* Bruxelles-Paris 1890-1932, tom. 4, col. 1499. Son del mismo el 332-42, 332-43, 333-73, 333-103-IV. — *Foliac.* No foliado. Distribución de los folios: 1 fol. en blanco + 474 + 1 en blanco. Entre ambos tratados están en blanco los folios 245 y 246. *Proced.* Del Colegio Mayor de Santa María de Jesús de la Universidad de Sevilla. ,

332-6

[*Quaestiones de Scriptura*] : 1 *Ex novo et Veteri Testamento quaestiones perdifficiles Scripturae*: Diputatio prima. De expulsione Adami et Evae .. Negant aliqui hebraeorum primos parentes exisse virgines de paradiso .. (fol. 1r). ...sed opinio non videtur admittenda. Primo, quia utique habet... [incompleto] (fol. 81 vs).

2 *Disputationes de baptismo Christi usque ad passionem*: Disputatio prima. De baptismo Christi Domini et multa alia .. Quoniam praesens quaestio .. (fol. 1r). ...Disputatio quinta. De Christi Domini passione [?] iam dominicae passionis (fol. 102v).

Index (fol. 103 r).

Siglo 17: 18. — 195 fols. — 205 × 150 mm.

Tejuelo: *Concordia Scripturae.*

Foliac. Cada tratado tiene su propia foliación. Distribución de los folios: 2 en blanco + 85 texto del primer tratado + 3 (83r con sólo tres renglones, 84, 85 en blanco) + 102 texto del segundo tratado + 1 Indice del segundo tratado + 5 en blanco. Existía un cuadernillo de 8 folios, casi seguramente en blanco, al final del manuscrito, que fué arrancado: queda la cuerda de la encuadernación y los muñones de las páginas.

332-7

García Dominicus S. I., *Controversiae scholasticae de profundissimo Trinitatis mysterio in Primam Partem Angelici Praeceptoris, a quaestione* 27 *ad* 99: Prolusio. Fere omnium vestri votis indulgens, conscendo sublime Trinitatis fastigium (fol. 1r). .. Vale, Trinitas, meditatio mea et Deus meus . Anno Domini et ab orbe redempto 1730. Granatae (fol. 248 vs).

Siglo 18 (1730). — 257 fols. — 200 × 150 mm.

Tejuelo: García. *De Trinitate.*

Observ.: *Autor:* Del mismo el 331-51, 331-74, 332-1 y tal vez el 331-44. — *Foliac.* No foliado, sino numerados los cuadernillos, en total 32 o tal vez mejor 33: hay arrancados unos cuantos folios antes del 250. Computación de los folios: 2 en blanco + 1 Portada + 249 texto + 3 Index + 2 en blanco.— *Proced.* Del Colegio de Granada de la Compañía de Jesús.

332-8

Alarcos Ildephonsus S. I., *Tractatus in librum primum* [*Phy-*

sicae] *Aristotelis Stagiritae de loco et vacuo*: Quia scopus totius Philosophiae est agere de corpore mobili, disquirit hic Aristoteles de loco (fol. 1r). Omnia haec quaecumque illa sunt . apostolorum Principibus, cuius festam lucem praevenimus humiliter appendimus. Hispali, anno reparatae salutis 1655, mense iunio. Finis (fol.69v).

Siglo 17 (1655). — 83 fols. — 210 × 150 mm.

Tejuelo: Alarcos. *Philosophia. In Physicam.*

Observ.: *Autor:* El P. Alfonso de Alarcos nació en Ubeda (Jaén) en 1617. Entró en la Compañía en 1637. Hizo los votos solemnes el 4 de julio de 1654. Fué Profesor de Humanidades y Filosofía y Procurador de España e Indias en Roma. Murió el 2 de enero de 1679, en Roma. Véase Uriarte J.-E. - Lecina M., *Biblioteca de Escritores de la Compañía de Jesús, pertenecientes a la antigua Asistencia de España, desde sus orígenes hasta 1773*, Madrid 1925-1930, part. 1, tom. 1, pag. 68s. — *Foliac.* Distribución de los folios: 7 en blanco + 1 Portada + 69 texto + 6 en blanco.

332-9

Pars secunda de scientia Dei media, seu respiciente obiectum contingens conditionatum: Perventum tandem est ad totius tractationis scopum. Is est scientia divina media... (pag. 1s). . Operis clausula ope et iuvamine Principis piscatorum, in cuius profesto versamur et ad cuius honorem haec, certe exigua, appenduntur (pag. 183).

Siglo 17: 18. — 204 fols. — 200 × 150 mm.

Observ. *Foliac.* Distribución de los folios: 4 en blanco + 1 Portada + 1 Retrato sedente de Suárez + 190 texto + 2 Indices + 6 en blanco. Además de la paginación tiene numeración marginal, en total 985 mm. — *Encuad.* Sin encuadernar.

332-10

Torres Petrus de S. I., *Disputationes scholasticae de mysterio divinae Incarnationis ad Tertiam Partem Sancti Thomae et ad Tertium Librum Sententiarum*: Praelocutio. Ad Virginem Mariam Dei Genitricem. Multa hic, Maria optima, dicenda mihi forent, si tractationem hanc meam, potius tuam, vellem exornare. . (fol. 1r). . Et haec, auditores, sat sit insinuasse... cedant in apostolorum

Petri et Pauli honorem, in quorum pervigilio his nostris de Incarnationis mysterio scholasticis disputationibus finem imponimus. Finis (fol. 318v).

SIGLO 17 (1665). — 332 fols. 200 x 150 mm.
TEJUELO: *De Incarnatione* [...] TORRES.
OBSERV.: *Autor:* El P. Pedro de Torres nació en Córdoba en 1625. Entró en la Compañía en 1639. Enseñó Retórica y Filosofía. Durante 18 años fué Profesor de Teología. Desempeñó el cargo de Rector de Antequera durante 12 años. Murió el 1 de octubre de 1687 en Córdoba. Véase SOMMERVOGEL C., *Op. cit.*, 8,131. — *Foliac.* Distribución de los folios: 4 en blanco + 1 Portada + 318 texto + 1 en blanco + 5 Index + 3 en blanco. — *Proced.* Parece su poseedor fué Francisco Alonso Berrugo y Romero, y que contiene lecciones dadas en el Colegio de Granada.

332-11

De divina Incarnatione tractatus scholastici: Praeloquium. Aggredienti mihi inscrutabilis arcani Incarnationis perdifficilem explanationem... (fol. 1r). ...Atque eodem modo loquuntur Concilium Senonense cap. 24, et Moguntinum, cap. 41, et alii Ecclesiae Patres, ut S. Gregorius, libr. 1, epist. 13, S. Damascenus, libr. 4, cap. 17 (fol. 417v).

SIGLO 17: 18. — 425 fols. — 195 x 140 mm.
TEJUELO: Ilegible.
OBSERV. *Foliac.* Distribución de los folios 1 en blanco + 417 texto + 1 en blanco (fol. 418) + Indices (fol. 419-421) + 3 en blanco (fol. 422-424). Dentro del texto hay las lagunas siguientes: En blanco desde la mitad del fol. 245v al 249v, del 269v, al 283v, del 340 hasta la mitad del 344r. — *Dispos. del texto*: Con amplios márgenes, en los que hay frecuentes acotaciones. En el fol. 269 hay un emblema del Corazón de la Virgen Dolorosa. Al principio del *Indice*, dos bustos, de hombre barbudo y mujer. Al final del mismo *Indice* una Inmaculada del estilo de la Cieguecita de M. Montañés.

332-14

[*Compendia de materiis theologicis variis I*]: 1. Disputationes scholasticae in compendium redactae de essentia et attributis divinis (fol. 5r). — 2. Ex materia de visione in compendium redactae disputationes (fol. 29r). — 3. Compendium de beatitudine (fol. 51r).

— 4. Disputationes scholasticae de divina scientia in compendium redactae ex materia divinae scientiae (fol. 87r.) — 5. Tractatus unicus de scientia media Dei in compendium redactus ex PATRE IOANNE GUTIERREZ (fol. 135r).— 6. De divina voluntate et eius disputationibus in compendium redactae (fol. 159r). — 7. Disputationes scholasticae de praedestinatione eiusque disputationibus in compendium redactae (fol. 203r). — 8. Disputationes scholasticae de divina omnipotentia summatim et in compendium depromptae (fol. 255r). — 9. Disputationes scholasticae de sacro Triados mysterio in compendium redactae (fol. 277r). — 10. Compendium ex materia de angelis (fol. 343r). — Indices (fols. 374r-377v).

SIGLO 18 (1770). — 380 fols. — 150 × 105 mm.

OBSERV.: *Autor*: El compilador de este manuscrito, Francisco Alonso Berrugo y Romero, Colegial del de los Irlandeses de Sevilla, durante cinco años, dos de Filosofía y tres de Teología, sólo en un caso señala la fuente que resume. Cuando compendia lo relativo a la ciencia media en el apartado quinto del manuscrito señala como autor al P. JUAN GUTIÉRREZ S. I. Parece debe ser el mismo Juan Gutiérrez S. I., autor del 331-33. Véase MOORE E., *Art. cit.*, pág. 259. Del mismo es el 333-45-2, que se describe más adelante.— *Foliac.* Este manuscrito, aunque encuadernado aparte del siguiente 332-15, forma con él una unidad, no sólo de materia, compilación de diversos tratados de teología, sino que en éste último se prosigue la foliación del primero; no hay, pues, más separación que la material de la encuadernación. Tiene foliación antigua, pero deja sin computar, a través de todo el manuscrito, una serie de folios, los que están, por otra parte, en blanco, excepto los Indices. Así, pues, he aquí la disposición de los folios computados y no computados. Antes del fol. 1 computado, preceden 4 en blanco y sin computar, Aunque no tienen texto propiamente dicho, sí algunas notas. *Texto*: 1-21 + 3 en blanco no computados + 22-42 + 1 en blanco no computado + 43-74 + 43-74 + 4 en blanco no computados + 75-119 + 3 en blanco no computados + 120-141 + 2 en blanco no cumputados + 142-182 + 3 en blanco sin computar + 183-254 (el 230v en blanco) + 2 en blanco sin computar + 255- 319 (el 317v' en blanco) + 1 en blanco no cumputados + 320-360 + 7 no cumputados, a saber, 4 de *Indices* y 3 en blanco. Son, pues, 350 computados + 30 no computados = 380 fol. BIBLIOGRAFÍA. *Duplicados.*: El extracto del P. Juan Gutiérrez sobre la ciencia media, que ocupa el quinto lugar en el orden de los temas compendiados o tratados en este manuscrito, parece ser duplicado del 333-45-II.

332-15

[*Compendia ex materiis theologicis variis II*] : 11. Materia de

auxiliis. P. Carreño quaestiones summatim depromptae. Errores in hac materia vitandi. Primur error Pelagii (fol. 385r). — 12. Compendium de gratia habituali et proprietatibus illius (fol. 425r). — 13. Disputatio de possibilitate et convenientia Incarnationis (fol. 481r). — 14. Disputationes scholasticae in compendium redactae de difficillimo Incarnationis mysterio (fol. 499r). — 15. Disputationes scholasticae de merito in communi in compendium redactae (fol. 510r). — 16. Compendium ex materia de auxiliis (fol. 553r). — 17. Disputationes scholasticae de peccatis in compendium redactae (fol. 567). — 18. Ex materia de censuris quaestiones summatim depromptae ex Iosepho Ortiz (fol. 591r). — 19. Disputationes scholasticae de actibus humanis in compendium redactae (fol. 647r). — 20. Compendium de conscientia per omnes suas partes disputata (fol. 617r). — 21. Disputationes scholasticae de divina fide et quidditate illius in compendium redactae (fol. 695r). — 22. Quaestio prima. De principiis intrinsecis entis naturalis seu corporei (fol. 707v). — 23. Disputationes scholasticae de sacramento paenitentiae in compendium redactae (fol. 720r).

Siglo 18 (1770). — 352 fols. — 150 × 105 mm.

Observ. *Autor*. De dos de los extractos, que resume en este manuscrito Berrugo y Romero, señala la fuente: del de la *materia de auxiliis*, y *de la de censuris*. Como fuente del primero señala al P. Carreño, y del segundo a José Ortiz. Del primero, autor del 331-45, hay una nota biográfica, en la descripción de dicho manuscrito. Véase Moore E., *Art. cit.*, pag. 264 y la pag. 28 del *Catálogo de los Padres y Hermanos de la Compañía de Jesús de la Provincia de Andalucía 1701-1767*, Madrid 1910, 260 × 185 mm., 116 pag. Del mismo es el 333-134-II, que describiremos más adelante. En cuanto al P. José Ortiz, no hemos logrado noticias sobre su persona. Del mismo son el 333-45-I, 333-46, 333-123-IV. — *Foliac*. Como indicábamos en el 332-14, se prosigue correlativamente en este manuscrito la foliación del anterior. Quedan sin computar, como en el anterior, una serie de folios, en gran parte en blanco, excepto los *Indices* y algunos folios del final, a partir del folio 642. He aquí el orden de los folios computados y no computados: Antes del primer folio computado, que es el 351 (en el 332-14, el último folio computado fué el 350), hay 4 folios en blanco no computados + 351-389. (El 389v en blanco) + 1 en blanco sin computar + 390-415 (en blanco: 414, la mitad del 415r y 415v) + 416-463 (falta el fol. 464, no porque se haya arrancado, sino porque se ha pasado del 463 al 465) + 465-475r (el 475v en blanco) + 476-517. (Hay una alteración en el orden de los folios; van así: 515, 526-533, 516, 517. El 530v y 532v en blanco) + 518-525 (Aquí habría que colocar los fols. 526-533) + 2 en blanco sin computar + 534-

551 + 2 en blanco sin computar + 552-576 + 1 en blanco sin computar + (nueva alteración en el orden de los fols.) 607-641 (mitad del 641r y 641v en blanco) + 577-606 + 2 blancos sin computar + 3 sin computar, en los que va el *Index quaestionum de auxiliis* (el tercer folio v en blanco) + 3 en blanco sin computar + 12 folios de texto no foliados (serían según el sistema de foliación del manuscrito 642-653 + 4 en blanco sin computar + 4 folios de texto no foliados, que serían 654-657 (657v en blanco) + 4 en blanco sin computar + 13 folios de texto no foliados, que serían 658-670 (el 670v en blanco) + en2 blanco sin computar.

Así, pues, nominalmente, folios, en parte al menos con texto, excepto Indices, del 351 al 670 son 320. Hay que restar 1 folio, el que hubiera sido el 464. Quedan, pues, 319. Los folios de los *Indices*, más los en blanco son 33. En total, pues, el manuscrito tiene 352 fols. — *Tamaño:* Los folios 389-405 tienen una medida menor que el resto, a saber: 140 × 100 mm.

Bibliografía. Probablemente, el extracto que hace Berrugo del *De censuris*, si no es duplicado, o está tomado, o al menos tiene afinidad con el 333-123-VI.

332-23

Burgos Nicolaus de S. I., [*Tractatus de Incarnatione*] : Praeloquium ad auditores et operis distinctio. Ab aeterna hominis praedestinatione, cuius ardua speculatio anno praeterito non poenitendum nobis opus et molimen adduxit, ad temporalem Dei hominis originem, collium tamen aeternorum seu praedestinatorum omnium . (fol. 2r). . appellando supra totum Christi compositum, quod dicit corporeum et completum humanitatem sanctissimam Cordubae, die 11 februarii, anno ab incarnato Deo 1679 (fol. 228v).

Sialo 17 (1679). — 237 fols. — 205 × 150 mm.

Tejuelo: *De Incarnatione.*

Observ. *Autor.* Nicolás de Burgos nació en Córdoba el 6 de diciembre de 1637. Entró en la Compañía el 11 de enero de 1652. Hizo la profesión de cuatro votos el 2 de febrero de 1671. Profesor de Gramática, Filosofía y Teología. Rector en Córdoba, de San Hermenegildo en Sevilla, y en Cádiz. Murió el 7 de enero de 1694 en Sevilla. Del mismo son el 333-1, 333-5, 333-6-I, 333-7, 333-76-II. Véase Uriarte J.-E.-Lecina M., *Op. cit.*, 1, 578ss. — *Foliac.* Distribución de los folios: 2 en blanco no foliados primitivamente + 228 texto (el fol. 1 sólo tiene en 1r la palabra Burgos) + 3 Indices + 4 en blanco. Tiene números marginales.

332-24

[*Tractatus de Incarnatione*]. 1. [*Tractatus de Incarnatione*]: Ad auditores nostros praelocutio. Verbi Dei oeconomiam seu dispensationem.. (fol. 2r). ...dicitur causa productiva unionis inter animam naturalem et corpus (fol. 102r).

2 *De Deo homine, sive de Incarnationis Domini mysterio, scholastica praelectio, in quaestiones distributa, ad Tertiam Partem D. Thomae Aquinatis, quaestione* 1: Auditoribus. De Incarnationis Domini Verbi mysterio scholastice... (fol. 109r). .. [ilegible] (fol. 216v).

SIGLO 17: 18. — 221 fols. — 195 × 140 mm.
TEJUELO: *Prima pars de Incarnatione.*
OBSERV. *Foliac.* No foliado. El segundo tratado tiene numeración marginal: 1-252 num. Están en blanco a través del manuscrito: Desde el 106r al 111v, 112v, desde el final del 115v al 118v, 213-216, desde el 219r hasta el 221. El 220v tiene una pequeña parte de texto. Los folios 162-163 están sueltos de la costura de la encuadernación.

332-25

MONTESDOCA LUDOVICUS S. I., [*De angelis et de ultimo fine hominis*]: 1 *Disputationes scholasticae de angelis, in Primam Partem Doctoris Angelici, a quaestione* 64: Disputatio prima. De excellentia et aliquibus angelorum proprietatibus, Sacrae Scripturae, Sanctorum Patrum testimoniis nobiliorumque Philosophorum .. (fol. 4r). ...Plura supererant, tum ad ubi et locum angelicum, tum ad contactum supernaturalem angeli pertinentia .. Laudetur Christus (fol. 61r).

2 *Disputationes scholasticae de ultimo fine hominis, seu de supernaturali hominis beatitudine ad Doctoris Angelici Primam Secundae a quaestione prima*: Prooemium. Disputationibus his de ultimo fine hominis atque supernaturali felicitate, praeludit tractatio de fine in communi... (fol. 63r). ...Habetis, auditores, praecipuas in materia de beatitudine disputationes. Alia supererant tractanda... Cordubae decimo kalendas februarii, anno Domini millesimo sexcentesimo octogesimo sexto (fol. 109r).

SIGLO 17 (1686). — 112 fols. — 205 × 150 mm.
TEJUELO: *De Angelis et beatitudine.* MONTESDOCA.

OBSERV. *Copista*: FRANCISCO ANTONIO DE TAPIA, en el Colegio de Santa Catalina de Córdoba. — *Foliac.* No estaba foliado.

332-28

MORALES FERDINANDUS S. I., *Commentarii et Disputationes in quaestiones 73 et sequentes tertiae partis Divi Thomae. De almo Eucharistiae sacramento*: Praefatio. Aggredientibus iam iam, felici flante fortuna, materiam de sacramento Eucharistiae, divina ut assolet eloquentia . (fol. 1r). ...dum nos ad sequentes quaestiones de valore eucharistici sacrificii gradum facimus. Quaestio 3.ª De effectibus et valore huius sacrificii eucharistici... [incompleto] (fol. 260rv).

SIGLO 17 (1612). — 265 fols. — 210 × 150 mm.
TEJUELO: *De Eucharistia.* FERDINANDUS MORALES.
OBSERV. *Autor.* Nació en Jerez de la Frontera (Cádiz). Entró en la Compañía el año 1592. Enseñó Filosofía y Teología. Este tratado parece lo explicó en Granada. No hay que confundirlo con otro Fernando de Morales, que enseñó y fué Rector en Salamanca en el siglo 18 y del que se conserva un tratado *De actibus humanis.* Véase SOMMERVOGEL C., *Op. cit.*, 5, 1282.— *Foliac.* Distribución de los folios: 3 en blanco + 260 + 2 en blanco.

332-31

MENDOZA PETRUS DE S. I., *De mortis articulo, sive de poenitentia morientis. In Supplementum Tertiae Partis Angelici Magistri a prima quaestione et in quartum* [*Sententiarum*] *a distinctione 21, opus theologicum*: Praeludium. Ergo ea fuerat fati nostri sententia, Granatenses eximii, sortis alea, geniique voluptas... (fol. 1r). .. Idem est sensus P. Govat, tom. 1 tract. 4 num. 317 Granatae in pervigilio Divi Petri die 29 iunii 1747 (fol. 82v).

SIGLO 18 (1747). — 88 fols. — 205 × 150 mm.
TEJUELO: MENDOZA. *De articulo mortis.*
OBSERV. *Autor.* Nació en Sevilla el 30 de junio de 1707. Entró en la Compañía el 22 de abril de 1724. Hizo la profesión de cuatro votos el 15 de agosto de 1741. Murió en Rímini, el 8 de enero de 1791. Véase *Catálogo... de Andalucía 1701-1767*, pag. 38. — *Copista:* JULIÁN CANSINO S. I., en el Colegio de Granada. — *Foliac.* Distribución de los folios: 2 en blanco + 1 Portada + 1 Proloquium + 82 texto + 2 Indices + 2 en blanco.

332-34

LUQUE ANDREAS DE S. I., *Celebris de praedestinatione controversia*: Praelocutio. Verebar, auditores, de ea providentiae divinae parte, quae praedestinatio ad gloriam est (fol. 1r). mediorum etiam praedestinationis seu auxiliorum gratiae pugnacissimas disputationes praecedentes annectemus. Granatae, anno 1701 (fol. 281v).

SIGLO 17-18 (1699-1700). — 292 fols. — 210 × 155 mm.
TEJUELO: LUQUE. *De praedestinatione.*
OBSERV. *Autor.* Del mismo son el 333-36 y 333-37. — *Foliac.* Distribución de los folios: 5 en blanco + 281 texto + 1 Indice + 5 en blanco. Tiene numeración marginal, 1-1088 num. — *Proced.* Perteneció a D. Francisco Alonso Berrugo y Romero. Parecen lecciones del Colegio de Granada de la Compañía de Jesús.

332-36

LUQUE ANDREAS DE S. I., *De auxiliis divinae gratiae tractatus unicus*: Praelocutio. Vix egressi sumus praedestinationis divinae tractatum, cum auxiliorum gratiae limina salutamus (fol. 1r). .. nec fundatur in infallibili assistentia Dei per gratiam ad omne medium bonum . paratur alius gravior et difficilior tractatus istum completurus (fol. 118r).

SIGLO 18 (1701). — 125 fols. — 210 × 155 mm.
TEJUELO: LUQUE. *De statibus naturae.*
OBSERV. *Autor.* Del mismo son el 333-34 y 333-37. Debió así mismo explicarse y copiarse en Granada. *Foliac.* Distribución de los folios: 2 en blanco + 1 Portada + 1 Praelocutio + 118 texto + 1 Indice + 2 en blanco.— *Proced.* Perteneció, como el anterior, al Dr. D. Francisco Alonso Berrugo y Romero.

332-37

LUQUE ANDREAS DE S. I., *Tractatus de sacramentis in genere*: Praelocutio ad auditores. Moralem theologiam, quam Granatae accepi, vobis, granatenses optimi, redditurus venio .. (fol. 3r).
Opus Deo homini sacrum, cuius ultima manus fuit imposita die 9 iulii anni 1639. Ad maiorem Dei gloriam (fol. 127v).

Siglo 17 (1692-1693). — 130 fols. — 205 × 150 mm.

Tejuelo: Luque. *De Sacramentis.*

Observ. *Autor.* Del mismo son el 333-34 y 333-36. Explicado así mismo en Granada, de donde debió luego llegar al Colegio de San Hermenegildo. — *Foliac.* No foliado. Distribución de los folios: 1 en blanco + Portada + 2 en blanco + del 4r al 128r texto + del 128v al 130v en blanco.

332-38

León Thomas S. I., *De Incarnatione*: [incompleto] ergo et formaliter animi; et ostenditur vis argumenti facti in communi recentiorum sententia (fol. 22r). quia ad tentationem non sufficit quod proponatur mere obiectum, nisi moveatur appetitus; alioqui beati possent tentari. § 2. Nota . [incompleto] (fol. 266v).

Siglo 17: 18. — 268 fols. — 200 × 150 mm.

Tejuelo: León. *De Incarnatione.*

Observ. *Autor.* El P. Tomás de León es de procedencia irlandesa. Allí nació en 1613. Entró en la Compañía el 2 de febrero de 1627. Profesor de Gramática y Humanidades. Enseñó Filosofía durante seis años y, durante dieciocho, Teología. Cultivó también el estudio de las lenguas orientales. Murió el 7 de febrero de 1690 en Granada.

Es del mismo el 333-18-IV. En la Biblioteca Nacional de Madrid hay también dos inéditos suyos, uno *De Trinitate* y otro *De scientia Dei.* T. 65.66. Véase Sommervogel C., *Op. cit.*, 4, 1697. — *Foliac.* Distribución de los folios: 2 en blanco (no foliados primitivamente) + 3 en blanco foliados (1-3). (Se interrumpe la foliación hasta el fol. 22) + 22r-266 texto. Anomalías en la foliación: Al folio 119 le falta un trozo del ángulo superior derecho. En blanco están: 126-127, dos tercios del 129r hasta la mitad del 132r, la mitad del 133r hasta la mitad del 134r, casi todo el 135r hasta un tercio del 137rv, dos tercios del 143r hasta la mitad del 144r, mitad del 144r, mitad del 147r hasta la mitad del 148r, mitad del 148v hasta la mitad del 150r, mitad del 153v hasta 154v, casi todo el 161r hasta 161v, casi todo el 163r hasta una tercera parte del 164r, 181-183v. No existen el 184 ni el 185, tal vez por equivocación en la computación. En blanco 186 y 187. Arrancado el 188. En blanco, 195r, excepto una línea y media, el final del 196v, dos tercios del 198r y el principio del 199r, 202r, la mitad del 204r, dos tercios del 209r hasta poco más de la mitad del 209v, 210-214, un tercio del 216v el 217r y la mitad del 217v, dos tercios del 218v, 219r, desde la mitad del 221r hasta 222v. Está suelto el 231 y deteriorado en la parte inferior. En blanco, el final del 261v hasta la mitad del 263r, dos tercios del 264 y 265, mitad inferior del 266v. Parece que no está terminado. — *Encuad.* El pergamino, algo deteriorado y manchado, está despegado del volumen.

332-40

ESQUIBEL PETRUS DE S. I., *Tractatus de Legibus iuxta ea quae de ipsis tradit. S. Thomas* 1-2, *quaestione* 9 *usque ad* 18: Prooemium. Moralis sacrae doctrinam a tractatione de legibus auspicamur, qua nihil utilius in morali disciplina... (fol. 2r). ...sed sufficiant dicta et de hac controversia totoque de legibus tractatu, qui in maius Dei obsequium cedat (191v).

SIGLO 17 (1641). — 198 fols. — 205 × 150 mm.

TEJUELO: ESQUIVEL. *De Legibus.*

OBSERV. *Autor.* Datos biográficos en 330-113, que es del mismo Esquivel. Véase MOORE E., *Art. cit.*, pag. 250. — *Copista*: Fernando Zapata, en el Colegio de San Hermenegildo de Sevilla. — *Foliac.* No estaba foliado. Distribución de los folios: 1 blanco + 1 Portada + 191 texto + 5 en blanco.

332-41

LOZANO GUNDISALVUS S. I., *De scientia Dei. Tractatus scholastici in Primam partem Divi Thomae, Doctoris Angelici, a quaestione decima quarta*: Quaestio prima. Ubinam Deus cognoscat futura absoluta contingentia . Deum certo et infallibiliter cognoscere omnia omnino futura contingentia... (fol. 1r). .. Et hactenus dicta in illius cedant honorem et gloriam, qui Deus scientiarum Dominus est .. 28 iunii anni Domini 1747. Valete (fol. 176r).

SIGLO 18 (1747). — 184 fols. — 205 × 150 mm.

TEJUELO: LOZANO. *De scientia Dei.*

OBSERV. *Autor*: Nació en Ecija (Sevilla) el 25 de octubre de 1703. Entró en la Compañía el 13 de enero de 1721. Hizo la profesión de cuatro votos el 2 de febrero de 1738. Murió en Rímini el 29 de abril de 1783. Véase *Catálogo... de Andalucía* 1701-1767, pag. 33. — *Copista*: JULIÁN CANSINO S. I. Debió venir al Colegio de San Hermegildo de Sevilla desde Granada, donde debió explicarse el tratado. El mismo Cansino copió en Granada el 332-31.— *Foliac.* Distribución de los folios: 2 en blanco + 1 Portada + 2 en blanco (todos éstos sin foliar) + 1r-176r texto (foliado) + 2 Indices + 1 en blanco (los índices y el último folio no foliado). Anomalías de la foliación: Entre los folios 176 y 177 hay señal de dos folios arrancados, sin duda originariamente pues se folió ya sin tenerlos en cuenta. Está numerado al margen: 1-432.

332-42

LANZAVECCHIA IOANNES BAPTISTA S. I., [*Commentarii in* 1-2 *et in* 3 *Partem*] : 1 [*De actibus humanis*] : De obiecto et modo procedendi huius partis Theologiae. Obiectum huic tractatui proprium sicut etiam aliis partibus Theologiae est divina veritas obscure revelans... (fol. 1r). ...Haec de hac materia ad Dei laudem et gloriam sub correctione sanctae Matris Ecclesiae. Michaël Hieronymus de Vargas y Molina ecripsi, finemque imposui huic materiae, die vigesima nona martii anno 1605, auditor reverendissimi Patris Ioannis Baptistae Societatis Iesu (fol. 130r).

2 *Quaestio sexta Divi Thomae de voluntario et involuntario in octo articulos divisa*: Articulo primo, docet D. Thomas in actibus humanis inveniri voluntarium . (fol. 131r). . cum amor beatificus est voluntarius et spontaneus, sed tamen est necessarius, ut ostensum est supra, disp. 4 cap. 4 diff. 1. Contra haec obiici possunt ...[incompleto] (fol. 134r).

3 *In Primam Secundae D. Thomae, quaest* 12. *De intentione in quinque articulos divisa*: Art. 1. Utrum intentio sit actus intellectus vel voluntatis. Conclusio est: Intentio est actus voluntatis... (fol. 139r). Et haec de hac materia ad Dei laudem et gloriam, sub censura sacrosanctae Romanae Ecclesiae. Vigesimo septimo ianuarii anno millesimo sexentesimo sexto (fol. 346r).

4 *De bonitate et malitia actuum humanorum. Quaestio* 18 *D. Thomae in undecim articulos divisa*: Art. 1. Utrum omnis humana actio sit bona vel aliqua mala. Conclusio est: Non omnis actio humana est bona, sed aliqua est mala propter aliquem defectum... (fol. 347r). . Hactenus de tota hac materia ad Dei laudem et gloriam sub correctione sanctae Matris Ecclesiae. Per R. P. Ioannem Baptistam Lançabecchia, italum, Societatis Iesu. Divae Catharinae, Cordubae. Discipulus baccalaureus Michäel Hieronymus de Vargas, oppidi de Castro del Río, dioecesis civitatis Cordubae (fol. 568v).

5 *Commentarii in materiam de vitiis et peccatis, traditam a D. Thoma,prima secundae, a quaestione* 71 *usque ad* 89: Quaestio 71 . Art. 1. Utrum vitium contrarietur virtuti. Conclusio est affirmans (fol. 575r). Zum. 1-2, quaest. 86, art. 2, disp. un., concl. 4; et expresse Bab., ibid., disp. 139, cap. 4 et 5, cum dicat in macula peccati includi etiam [incompleto] (fol. 851v).

6 *Tractatus* 14, *Disputatio* 1. *Utrum omnes operationes crea-*

tae Christi Domini semper fuerint et sint modo meritoriae: Communis et certa est sententia thomistarum cum Magistro... (fol. 853r). ... dicimus hunc hominem, id est, hanc humanitatem subsistentem praedestinari ad dignitatem Filii naturalis Dei (fol. 862v).

Siglo 17 (1604-1606). — 873 fols. — 205 × 145 mm.

Tejuelo: Lanzavecchia. *De actibus humanis.*

Observ. *Autor.* Del mismo son el 332-4, 332-43, 333-73, 333-103-VI. — *Copista:* Miguel Jerónimo de Vargas y Molina, natural de Castro del Río, del Colegio de Santa Catalina de Córdoba. Consta expresamente en el primer tratado. La letra de los restantes la misma. — *Fecha*: Estan fechados los tratados, primero, 1604-1605; tercero y cuarto, 1606. Los otros no lo están. — *Foliac.* No tiene *foliación* única, pero tampoco una para cada tratado. El primero y el segundo llevan una folición corrida. El tercero tiene foliación propia, que no se continúa. En el cuarto se comienza nueva foliación que corre hasta el final, en los tratados quinto y sexto. Distribución de los folios: 1 fol. en blanco sin foliar + 130 fols. del primer tratado (1r-130r) + 4 fols. del segundo tratado (131r-134r) + 4 en blanco + 208 fols. del tercer tratado (1r-208r) + 222 fols. del cuarto tratado (1r-222v) + 5 fols. de *Index quaestionum...* (223r-227r) + 1 en blanco (228) + 277 fols. del quinto tratado (229r-505v) + 1 en blanco (506) + 10 fols. del sexto tratado (507r-516v) (no estaban foliados) + 2 en blanco (517 y 518) + 7 de *Indices* (519-525) + 1 en blanco (526). Total 873 fols.

332-43

Lanzavecchia Ioannes Baptista S. I., [*De beatitudine, gratia sanctificante et scientia Dei*]. 1 [*De beatitudine*]: [Incompleto] ...Tertio in hoc capite explicantur: primo quid nomine beatitudinis declaretur; secundo, quotuplex sit beatitudo ... (fol. 1v). ... et singulae personae, quo sunt digniores, habent ius ad locum propinquiorem regi. Hactenus ... sub correctione sanctae Matris Ecclesiae tractata (fol. 54v).

2 *Disputationes selectissimae in compendium redactae ex materia de gratia sanctificante reverendissimi P. M. Ioannis Baptistae Lanzabeche, anno* 1618: Nulla controversia adeo celebris ... scilicet de gratia divinisque auxiliis eorumque concordia cum nostro libero arbitrio... (fol. 57r). ...eodem fundamento probatur peccatorem mereri alia bona temporalia. Finis hic imponitur materiae de gratia (fol. 233v).

3 *Breve compendium commentariorum in materiam de scientia*

Dei, de ideis et aliis quae pertinent ad eius perfectionem intellectualem, a quaestione 14 *S. Thomae usque ad* 18: Quaestio 14. S. Thomae de scientia Dei . In Deo vere et proprie est intellectus. Haec conclusio est de fide et probatur . (fol. 236r). constant vivere et regnare in infinita saecula. Cuius ope nostram materiam absolvimus sub correctione Sanctae Matris Ecclesiae (fol. 315r).

Siglo 17 (1618). — 317 fols. — 205 × 150 mm.

Tejuelo: Lanzavecchia. *De scientia Dei.*

Observ. *Autor.* Del mismo son el 332-4, 332-42, 333-73 333-103-VI. — *Fecha.* No consta sino en el segundo tratado, 1618 (fol. 1r). — *Foliac.* Cada tratado tiene foliación distinta. Distribución de los folios: 1 fol. sin foliar + 54 folios del texto del primer trado (1r-54v) + 2 de *Indice* + 177 del segundo tratado (1r-177v) + 2 de Indice + 80 del tercer tratado (1r-80r) + 1 de Indice (comienza en 80v + 81). Total 317 fols. — *Proced.* La signatura antigua, parece ser la del Colegio de San Hermenegildo de Sevilla. — *Estado de conserv.* El ángulo superior derecho algo corroído, al parecer, por efecto de una tinta fuerte. La corrosión no afecta al texto.

332-44

[*Quaestiones philosophicae variae*] : I Laredo Petrus de S. I.: 1 *De vocibus simplicibus, primae mentis operationi, qua apprehensio vocatur, correspondentibus*: In duobus libris Perihermeneias, sive de interpretatione, per decem capita iecit Aristoteles fundamenta Dialecticae . (fol. 3r). . ut sunt membra dividentia non includuntur in argumentatione, sed sub alia ratione, quod non est inconveniens. Huius finis operis (fol. 106r).

2 *Tractatus secundus. De ente rationis*: Propria sedes huius tractatus in libris metaphysicae, ita ut Eximius Doctor . (fol. 107r). ...quod, etiamsi nos cognoscamus impossibilia, non ideo illa faciamus .. huius disputationis (fol. 127v).

3 *Tractatus tertius. De distinctionibus*: Tractatus iste distinctionum solet in Metaphysica a quamplurimis doctoribus, tamquam propria in sede collocari (fol. 129r). vel quae dantur inter duas propositiones identicas formaliter, ut animal est animal, animal animal est (fol. 171r).

4 *Tractatus quartus. De universalibus in communi*: Semper omnibus tractatus iste universalium res ardua, inaccessa . (fol.

173r). . dant entitates, de quibus cum veritate enuntiare possumus quid sit principium sentiendi et ratiocinandi (fol. 178r).

II López Didacus S. I., *Praevia explicatio virtualis distinctionis et identitatis ad ulteriora asserta*: Quia pedes movere non possumus in hac materia sine virtuali distinctione . (fol. 179r). .. Finis quaestionis de distinctione virtuali, ex materia Patris Didaci López, viri admodum docti, desumpta; ex materia, inquam, de Trinitate (fol. 190r).

Siglo 17 (mitad). — 193 fols. — 205 × 150 mm.

Tejuelos *Sumulas* de Laredo.

Observ. *Autor* I. Pedro de Laredo S. I. Del mismo son el 332-45-I, 332-46, 332-48. En el Archivo Nacional de Historia de Quito (Ecuador), se conserva un manuscrito del P. Laredo, al que hace referencia Sánchez Astudillo M., *Textos de catedráticos jesuítas en Quito colonial. Estudio y bibliografía*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1959, 210 × 155 mm., 146 pag. + 17 lam., + 6 pag. de ind. s. fol. Es un inédito de materia filosófica: *Aristotelis Stagiritae Logica universa... exposita a* R. P. Petro Laredo Hispalensi e Societate Iesu, Theologo in D. Hermenegildi Collegio Philosophiae Professore, Anno Domini I, 1656, 210 × 150 mm. Este inédito quitense tiene una afinidad de materia con el 332-48 de la Universidad Hispalense. Este contiene la *Dialéctica*, aquél la *Logica universa*. El de Quito está datado en 1656 y el de Sevilla contiene la materia que se termina de explicar la víspera de San Pedro y San Pablo del año 1657.

II. Diego López S. I., Nació en Ubeda en 1599. Entra en la Compañía en 1615. Profesión de cuatro votos el 15 de agosto de 1632. Profesor de Filosofía durante seis años y de Teología durante 17. Fué Rector seis años y Provincial los dos últimos años de su vida, de 23 de julio de 1656 a 19 de octubre de 1658, fecha de su muerte, en Granada. Datos sacados de las *Notas inéditas* de los PP. Uriarte J-E.—Lecina M.—Del mismo son el 332-47, 332-50, 332-52, 332-53-1. 4. 5, 332-58, 332-59, 332-62, 332-63.—*Foliac.* Foliado con una foliación única, para los cinco tratados. Distribución de los folios: 2 en blanco + 10 del primer tratado (3r-106r) + 21 del segundo tratado (107r- 127v) + 1 en blanco (128) + 43 del tercer tratado (129r- 171r) + 1 en blanco (172) + 6 del cuarto tratado (173r-178r) + 12 del quinto tratado (179r- 190r) + 3 en blanco (191-193). — Proced. Parece proceder de San Hermenegildo de Sevilla.

332-45

[*Tractatus philosophici varii*] : I Laredo Petrus S. I.: 1. *Libri duo de ortu et interitu seu de generatione et corruptione ad mentem Philosophi exculti, in tractatus quatuor rediguntur*: Prae-

ludium totius operis. Ecce felici spero exitu, auditores mei, auspice Deo, ab hoc ferventi disputandi ardore . (pag. 1). .. mihi valde probabilis videtur Patris Vázquez opinio. Et haec sufficiat dixisse Hispali, mense decembri, die 12 anno 1618 (pag. 196).

2 *Aristotelis Stagiritae ad libros tres de anima commentarium et expositio*: Studioso lectori. Ad divinae sapientiae opera contemplada opportune accingimur, studiose lector, naturalis Philosophiae praeeunte face... (pag. 196). .. omnia igitur, dum ad portum diu desideratum nostra appulerit navicula, in lauden .. Hispali, .. die trigesima aprilis anno 1619 (pag. 366).

II Medina Barnabas de S. I., *In universam Aristotelis Stagiritae Metaphysicam commentaria*: Praeloquor lectori. Tandem, humanissime lector, in optatam diu Aristotelis Metaphysicam appulisti (pag. 367). . Haec habui, auditores mei, quae de universa Metaphysica vobis subministrarem . Hispali, in gymansio Collegii Societatis Iesu Divo Hermenegildo sacro, anno salutis Domini 1659, die 12 maii (pag. 406).

Siglo 17 (1618-1619). — 430 pag. — 205 × 145 mm.

Tejuelo: Laredo. *De generatione et corruptione.*

Observ. *Autor* I. Pedro de Laredo S. I. Del mismo son el 333-44-I, 332-46, II. Bernabé de Medina S. I. Nació en Sevilla, en 1618. Entró en la Compañía en 1633. Profesor de Filosofía, Teología dogmática y Moral. Rector del Colegio de Córdoba y Prepósito de la Casa Profesa de Sevilla. Murió el 29 de noviembre de 1679. Véase Sommervogel C., *Op. cit.*, 5, 863. Del mismo son el 333-56-II, 333-113, 333-114, 333-159, 333-160. — *Fecha.* En la portada y colofón del primer tratado aparece 1618. El segundo y tercero están datados el 1619. — *Foliac.* Está, no foliado, sino paginado. Corre a lo largo de los tres tratados una única paginación. Distribución de páginas: 2 en blanco + 2 de Portada + 2 en blanco (todas éstas sin computar) + 196 del primer tratado (1-196) + 171 del segundo tratado (196-366: como tiene una página común, con el primer tratado, para el cómputo total sólo cuentan 170) + 8 páginas no numeradas + 40 del tercer tratado (367-406) + 10 sin paginar. Total 430 pag. — *Proced.* Parece proceder de San Hermenegildo de Sevilla.

332-46

Laredo Petrus de S. I., [*Tractatus Philosophici varii*] : 1

Aristotelis Stagiritae octo Physicorum libri concinnam commentationem exposcunt, in tractatus quindecim explanati, variis disputationibus referti: Ad Naturalis Philosophiae cultores. Naturalis Philosophiae limina .. Physicam ergo auscultationem exponendam suscipimus (pag. 1). . His exactis, librum quartum, quatuorque Physicorum libros tandem absolvimus . Hispali, Divi Hermenegildi Regis et Martyris iesuitico collegio, mense iunio, in pervigilio sancti Ioannis Baptistae, anno christiano 1658 (pag. 430).

2 *Controversia singularis de denominativis et denominationibus*: Quaestio prima. Definitio atque divisio rei in controversiam vocatae. Sectio prima. Definitio exponitur. Magnum opus aggredior (pag. 441). . plura derelinquentes auditorum ingeniis, ut nostris superaddant ceptis. Hispali, in Divi Hermenegildi Regis Collegio Societatis Iesu, mense ianuario, anno Christi 1658 et secundo nostrae Philosophiae, die septima ianuarii (pag. 478).

3 *Communia prolcquia quae passim in Philosophia evolvuntur levi calamo recensentur*: Inter multiplicem notionem principii, quam Aristoteles, primo Metaphysicae, capite primo . (pag. 485). ...Haec pro praesenti instituto inconcinne acceperis, studiose lector, ...fac valeas tertio nostrae Metaphysicae cursu, 1659 (pag. 490).

Siglo 17 (167-1659). — 473 pag. — 205 × 150 mm.

Tejuelo: Laredo. *Physica.*

Observ. *Autor.* Del mismo son el 332-44-I, 332-45-I, 332-48. — *Fecha.* El primer tratado lleva en la portada la fecha de 10 de septiembre de 1657 y en el colofón la de 2 de junio de 1658. El tratado segundo lleva la fecha de 1658, y el tercero la de 1659. El cartel anuncio de las tesis es de 5 de junio de 1658. — *Foliac.* Cada tratado está, no foliado, sino paginado, con propia paginación. Distribución de las páginas 2 en blanco + 2 Portada + 1 en la que van unos versos al P. Pedro de Laredo, que comienzan en la pag. 4 (todas éstas sin computar) + 430 del primer tratado (1-430) + 10 de Indices (no paginadas) + 19 del segundo tratado (1-19) + 3 en blanco, no paginadas primeramente (20-22) + 3 de un fragmento de tratado tercero (23-25) + 3 en blanco sin foliar (26-28). Al final hay un impreso, anunciado la defensa de unas tesis fiosóficas por Juan Antonio Merino de Arévalo y Neve, en el Colegio de San Hermenegildo de Sevilla. Lleva fecha de 5 de junio de 1658.

332-47

López Didacus S. I., *Regula moralium actionum seu materia de*

conscientia: Compendium operis. Satis ieiune rem hanc tradidit sanctus Thomas, Prima Parte, quaestione 111, art. 12 .. (fol. 1r). ... Ita docent Ioannes Sánchez in suis *Selectis Quaestionibus*, quaest. 402; Laymann, libro primo suae *Theologiae Moralis*, tract. 29, § 4, num. 39; Diana et alii (fol. 184v).

Siglo 17 (mitad). — 196 fols. — 205 × 145 mm.
Tejuelo: *de conscientia* P. Didaci López.
Observ. *Autor*. Del mismo son el 332-44-II, 332-50, 332-52, 332-53-1, 4, 5, 332-58, 332-59, 332-62, 332-63. — *Foliac*. Distribución de los folios: 2 en blanco + 184 de texto + 5 en blanco + 4 de Indices + 1 blanco. Dentro del texto los fols. 171v y 172r, en blanco. — *Encuad*. Tiene casi sueltos el fol. 1, los tres últimos del Indice y el folio último. *Proced*. La signatura antigua parece ser la del Colegio de San Hermenegildo de Sevilla.

332-48

Laredo Petrus de S. I., *Aristotelis Stagiritae Universa Dialectica, ad cultum et doctrinam trium intellectus operationum instituta, iuxta Isagogem Porphirii, Libros Perihermeneias, necnon Libros de Posteriori Analysi exposita*: Ad Rationalis Philosophiae cultores. Interruptis tandem et evanescentibus congestis Summularum nebulis (pag. 1). . quapropter tot iam exantlatos labores, quos ex perdiscendis Logicae documentis .. Hispali, in pervigilio sanctorum apostolorum Petri et Pauli, die 28, mense iunio, anno christiano 1657 (pag. 339).

Siglo 17 (1656-1657). — 368 fols. — 205 × 150 mm.
Tejuelo: *Logica* de Laredo.
Observ. *Autor*. Del mismo son el 332-44-I, 332-45-I, 332-46. — *Foliac*. Distribución de los folios: 3 en blanco + 1 Portada + 359 texto + 3 de Indices + 2 en blanco. — *Proced* La signatura parece ser la del Colegio de San Hermenegildo de Sevilla.

332-50

López Didacus S. I., *Summa de materia sanctissimae Triados*: Quaestio prima. An repugnet tres divinas personas eidem indentificari naturae, sitque possibile hoc mysterium. Primo fide sancitum est tres dari in Deo reales ac distinctas personas .. (fol. 1). ...et

iuxta priorem sensum (qui catholicus est) concedi, et iuxta posteriorem (qui haereticus est) negari (fol. 299r).

Siglo 17 (mitad). — 307 fols. — 200 × 150 mm.
Tejuelo: *SS. Triados. Auctore P. M. P. Didaco López.*
Observ. *Autor.* Del mismo son el 332-44II, 332-47, 332-52, 332-53-1.4.5, 332-58, 332-59, 332-62, 332-63. — *Foliac.* Preceden ocho folios en blanco y tiene 299 de texto. — *Dispos. del texto.* Parece que la escritura es de tres manos distintas.

332-51

López Philippus S. I., [*Tractatus philosophici* ***varii***]: 1. *Liber tertius. De corpore simplici et mixto*: Legi domesticae postquam morem gessimus, exordientes a libris de generatione et corruptione, nunc retrogredi pergimus ad libros Aristotelis de coelo (fol. 1r). perfectiora scilicet animata iam deferor in libro secundo de anima consideranda (fol. 35v).

2 *In Aristotelis tres libros de anima*: Prooemium. Iam anima rationalis praecipue et huius de anima tractatus nobilius argumentum (fol. 36r). et ex hac resultare verbum mentis sive speciem expressam obiecti (fol. 65v).

3 *Opus transphysicum seu Metaphysica, duce Aristotele*: Liber unicus. De Ente... Alibi entis usurpationes varias dedimus... (fol. 67r). Plura alia opponuntur, sed non vacat propter impossibilitatem dici. Valete (fol. 76r).

Siglo 18 (1761). — 81 fols. — 200 × 145 mm.
Tejuelo: López. *Anima et Metaphysica.*
Observ. *Autor* El P. Felipe López nació en Sevilla el 24 de mayo de 1718. Entró en la Compañía el 4 de octubre del 1736. — Profesión de cuatro votos, el 2 de febrero de 1754. Murió en Rímini, el 10 de noviembre de 1786. Véase *Catálogo... de Andalucía* 1701-1767, pag. 56. Del mismo son el 332-54, 332-55, 332-56, 332-57, 332-60. — *Copista.* Francisco Javier*i* López Cebreros.— *Fecha.* En el fol. 1, no foliado, consta el año 1761, después del nombre del copista. — *Foliac.* No foliado. Distribución de los folios. En fol. 1 está el nombre del autor y el título del comentario al libro segundo de la Metafísica. Parece remitirse a otro manuscrito, en que ya estuviese copiado el texto relativo al comentario a ese libro segundo, y pasa al libro tercero. El comentario al libro tercero de la Metafísica 34 fols. (2r-36v). El comentario a los libros *De anima* 30 fols. (37r-66v). Otro comentario a la metafísica, 10 fols. (68r-77r). Indices de los tratados en dos folios (78-79). 1 fol. en blanco.

Anomalías en la foliación: Después del fol. 8, hay dos en blanco, foliados con 8bis y 8ter. Se une bien el texto del 8v con el 9r. Después del folio 66, hay un folio, el 67, en blanco por el anverso: en el reverso tiene un JHS. Después del folio 77 hay dos folios arrancados. Parece estaban en blanco. Después de los *Indices*, hay señal de una buena serie de folios arrancados. —*Dispos. del texto.* Hay una serie de viñetas al final de algunas secciones y de los tratados, principalmente de aves exóticas.

332-52

López Didacus S. I., *Tractatus de forma iustificationis seu gratia iustificante*: Distributio operis. Ut eum ipsum ordinem servemus, quem iam diu in nostris tractatibus probavimus (fol. 1r). .. sed iam conversi, verba sunt Augustini Quarto kalendas iulias, anno salutis Domini 1644 (fol. 300r).

Siglo 17 (1643-1644). — 314 fols. — 205 x 150 mm.
Tejuelo: P. Iacobus López. *De iustificatione*
Observ. *Autor.* Del mismo son el 332-44-II, 332-47, 332-50, 332-53-1.4.5, 332-58, 332-59, 332-62, 332-63. — *Foliac.* Distribución de los folios 4 en blanco + 1 Portada + 300 texto + 9 blancos. — *Proced.* Parece tiene la signatura antigua del Colegio de San Hermenegildo de Sevilla.

332-53

[*Tractatus philosophici varii*]: 1 López Didacus S. I., *Commentarii in octo Aristotelis Stagiritae Libros de physico auditu seu auscultatione*: Proloquium. Non male opinantur ii qui Dialecticam sepi, agro frugifero comparant . (fol. 1r). . Similiter distingue consequens et primo libro finem impone. Quarto kalendas februarii anno 1628 (fol. 154r).

2 Baño Ioannes del S. I., *Liber secundus Physicorum*: Agit Philosophus in hoc secundo libro de natura et de causis corporis naturalis (fol. 156r). . Hactenus in aliena messe versati sumus; ad propriam nunc falcem convertamur. Kalendis martiis huic libro finis impositus est anno 1628 (fol. 338v).

3 [*Appendix ad Librum secundum Physicorum*]: Hoc argumentum deest et affigendum est disp. 7, cap. 4, post paragraphum Obies. 3.° (fol. 344r). . possit ab utroque obiecto imperari medium quod ad utrumque finem proponitur. Finis (fol. 358v).

4 López Didacus S. I., *Secunda pars, qua continentur reliqui Physicorum libri*: Quaestio prima. De infinito in genere et sectione in membra .. Infinitum aggredior pertractandum .. (fol. 363r). .. Duas dedimus solutiones et quae contra illas possunt occurrere proposuimus. Ad finem perductus est pridie kalendas aprilis anno salutis humanae 1628. Numinis aetherei vivant in saecula laudes (fol. 428v).

5 [López Didacus S. I.], *Liber quartus Physicorum. De loco, vacuo et tempore. Inceptus kalendis aprilis anno salutis humanae* 1628: Quaestio prima. De loco rerum extrinseco . Multa Aristoteles hic de natura et proprietatibus loci . (fol. 429r). . Hactenus D. Augustinus. Hactenus et nostrum physicum opus (fol. 591).

Siglo 17 (1628). — 622 fols. — 210 × 150 mm.

Tejuelo: P. López. *Physica.*

Observ. *Autores.* 1.4.5. Diego López S. I., Del mismo son el 332-44-II, 332-47, 332-50, 332-52, 332-58, 332-59, 332-62, 33263.—2.4.Juan del Baño S. I. Sólo tenemos la referencia del catálogo final de Uriarte J-E. - Lecina M., 1. No parece tenga nada impreso.—*Fecha.* En la portada y final del primer tratado, en el final del segundo, en la portada y final del tercero y en la portada del cuarto siempre consta la misma fecha de 1628. — *Foliac.* Cada tratado estaba foliado con su propia foliación. Distribución de los folias: *Primer tratado:* 4 en blanco + 1 Portada + 1 Proloquium (todos estos sin foliar) + 154 texto (1r-154r) + 1 (sin foliar) (155). — *Segundo tratado*: 183 fols. (1-183) + 3 en blanco (184r-186v) + 1 (187). Este está en blanco por el anverso, y en su reverso se hace una advertencia sobre ciertos párrafos, que hay que intercalar en el tratado anterior, y que efectivamente se añaden en folios posteriores. El que era fol. 188 está arrancado. Del fol. 189r al 213v van los «capita et argumenta», de que se hablaba en el fol. 187v, o sea 25 fols. + 1 en blanco, que no estaba foliado (214) + 6 de *Indices*, no foliados primitivamente, que hacen los folios 215r-220v + 3 en blanco no foliados (221-223). *Tercer tratado*: 66 fols. de texto (1r-66v) + 1 sin foliar, el 67, que por el anverso va en blanco y, al reverso, lleva una dedicatoria religiosa de la obra. Lo que sigue es propiamente *Continuación del Tercer tratado*, sino que a partir de este lugar lleva foliación. Texto 163 fols. (1-163) + 1 en blanco, no foliado (164) + 3 de Indices (165-167) + 5 en blanco, no foliados primitivamente. Cómputo final: *Primer tratado* 161 fols. *Segundo tratado* 223 (de hecho 222, por no existir ya el 188). *Tercer tratado* 67 fols. *Continuación del Tercer tratado* 172 fols. Total 622 fols. Fuera de las anomalías y lagunas indicadas hay que añadir, que el fol. 154v está también blanco. — *Encuad.* Muy deteriorado el pergamino y casi desprendido del cuerpo del volumen. Los cuatro primeros folios en blanco del primer tratado casi desprendidos. Así mismo en el primer tratado, está casi arrancado el cuadernillo que comprende los folios 149-154. En el segundo tratado el cuadernillo que comprende los folios

213-224 está suelto. En la Continuación del Tercer tratado está suelto el cuadernillo de los folios 169-172 de la foliación propia de dicho tratado. — *Proced.* Se hace constar en el primer tratado que son lecciones del Colegio de Córdoba.

332-54

López Philippus S. I., *Plenior Logicorum tractatio iuxta recentem scholarum methodum, in universam Aristotelis Logicam*: Prologus. Praeter citatos in titulo tractatus praecedentis libros Aristotelis complectitur etiam Logica (fol. 2r). Ipsi debetur logica nostra. Solvatur debitum, et demum vivite, quiescite, valete, Finis (fol. 289v).

Siglo 18 (1758). — 302 fols. — 200 × 150 mm.

Tejuelo: *Cursus Philosophicus. Logica.* Tom. 1.

Observ. *Autor.* Del mismo son el 332-51, 332-55, 332-56, 332-57, 332-60. — *Copista*: Francisco Javier López Rodríguez. — *Foliac.* Tres folios y portada sin foliar. Fol. 1-289 texto. 290-294 Indices. 295-298 en blanco. Tiene numeración marginal.

332-55

López Philippus S. I., *Physiologia peripatetica seu naturalium explicatio, iuxta doctrinam Aristotelis in libris octo de physica auscultatione*: Praelocutio. Redit intermissus labor, optimi adolescentes, et ad naturae excrutanda vos ducit arcana (fol. 1r). ...Tantisper hic quiescite, et dum nascentis Domini laetitiis perfruiti, animos labore sensim confectos ad reliquos Physicorum libros prontiores reditis. Valete (fol. 240v).

Siglo 18 (1759). — 253 fols. — 205 × 150 mm.

Tejuelo: *Cursus Philosophicus. Physica.* Tom. 2. Jhs.

Observ. *Autor.* Del mismo son el 332-51, 332-54, 332-56, 332-57, 332-60. — *Copista:* Francisco Javier López Rodríguez. — *Foliac.* Un fol. y Portada sin foliar. 1-240 texto. 241-246 Indices. 5 fols. sin foliar. Por error el 246v lleva 247, como si cambiase el método de foliación en paginación. Tiene numeración marginal. — *Proced.* Parece del Colegio de San Hermenegildo.

332-56

LÓPEZ PHILIPPUS S. I., *Liber secundus Physicorum. De principiis extrinsecis*: Est quaedam hominis felicitas rerum cognoscere causas, ut poetarum cecinit nescio quis . (fol. 2r). In cuius omnipotem honorem et laudem quaecumque in Physicis elucubrationibus laboravimus . sanctissimis Petro et Paulo, in quorum pervigilio litterario muneri meta praescribitur expetita. Valete. Finis (fol. 216v).

SIGLO 18 (1760). — 223 fols. — 210 × 150 mm.
TEJUELO: *Cursus Philosophicus. Physica.* Tom. 2. Jhs.
OBSERV. *Autor.* Del mismo son el 332-51, 332-54, 332-55, 332-57, 332-60. — 1-216 texto, 217-219 Indices. 2 fols. sin foliar. Tiene numeración marginal.

332-57

LÓPEZ PHILIPPUS S. I., *Ad libros octo de auscultatione physica multiplex liber. Appendix super libros Aristotelis, tum de generatione, tum de corruptione, tum de coelo et mundo, tum de metheoris*: Praefatio. Universalem Physicam particulari amplificavit simul et illustravit Aristoteles (fol. 2r). . Infertur hoc quoque ex tertii dicti probatione. Finis (fol. 141r).

SIGLO 18 (1760). — 148 fols. — 200 × 145 mm.
TEJUELO: *Cursus Philosophicus.* LÓPEZ. *Metaphysica.* Tom. 4.
OBSERV. *Autor.* Del mismo son el 332-51, 332-54, 332-55, 332-56, 332-60.— *Copista:* FRANCISCO JAVIER LÓPEZ RODRÍGUEZ. — *Fecha.* En fol. 1r consta el año 1760, después de la dedicatoria a la Compañía triunfante. — *Foliac.* Un fol. en blanco. 1-141 texto. Dos folios de Indices. Cuatro en blanco. Tiene numeración marginal. — *Proced.* En el fol. 1r hay estas frases dedicatorias: «Triumphanti in coelis Societati [Iesu] nostrae dicatum opus toto cordis affectu».

332-58

LÓPEZ S. I., [*Tractatus Philosophici*] : 1. *Liber primus. De ortu et interitu seu de generatione et corruptione*: Praelocutio. Postquam cum Philosopho in Physica de corpore mobili seu de praedicamento substantiae tractavimus . (fol. 2r). Haec dixero pro

quaestione hac difficillima et toto libro complendo, ad alia iam pergamus iucundiora (fol. 173r).

2 *Interpretatio in libros Aristotelis de anima*: Praeloquium. Acturus disputaturusque de anima (quae huius operis obiectum est corpus animatum assignent pro obiecto) (fol. 179r). nomine cuius novum principium opusculi huius finemque consecramus Cordubae, die maii 12, anno 1629 (fol. 333r).

Siglo 17 (1628-1629). — 347 fols. — 200 × 150 mm.

Tejuelo: López. *De generatione, corruptione et anima.*

Observ. *Autor.* Del mismo el 332-44-I, 332-47, 332-50, 332-52, 332-53-1.4.5. 332-59, 332-62, 332-63. — *Fecha.* En la portada del primer tratado, año 1628, en la portada y colofón del segundo tratado, 1629. — *Foliac.* No estaba foliado, sino en parte (1-26), el primer tratado, habiendo dejádo de foliar cuatro folios del comienzo (3 en blanco y 1 de portada). El segundo tratado tenía foliación distinta. Distribución de los folios: *Primer tratado:* 3 folios en blanco + 1 Portada + 173 texto + 2 en blanco. *Segundo tratado:* 3 folios no foliados (Portada, Contraportada, Praeloquium) + 155 de texto. + 3 en blanco + 3 Indice del tratado segundo + 4 en blanco. Total: 347 (179 del primer tratado y 168 del segundo). Anomalías en la foliación: En el *primer tratado* están en blanco del fol. 37v, excepto dos renglones hasta el fol. 59. Corresponderían a las cuestiones, de la quinta a la décima. La undécima comienza en el folio 60. Así mismo están en blanco los folios 177v al 179. En el *segundo tratado* están en blanco del fol. 158v al 161v. Después de los Indices (fols. 162r-164v) hay en blanco los folios 165r-168v. — *Proced.* Lecciones dadas en el Colegio de Santa Catalina de Córdoba. Luego debió venir al Colegio de San Hermenegildo de Sevilla.

332-59

López Didacus S. I., *Arcani Eucharistici accurata illustratio*: Divisio totius operis. Magnum aliquid me fecisse arbitror, si quae in hac materia obscura sunt (fol. 1r). Sed huic operi finem imponamus illis piissimis Augustini verbis libro 5 de Trinitate: Domine, Deus unus, Deus Trinitas, quaecumque dixi hic de tuo agnoscant et tui, si qua de meo et tu ignosce et tui (fol. 252v).

Siglo 17 (mitad). — 260 fols. — 205 × 150 mm.

Tejuelo: López. *De Eucharistia.*

Observ. *Autor.* Del mismo son el 332-44-I, 332-47, 332-50, 332-52, 332-53-1.4.5, 333-58, 332-62, 332-63. — *Fecha.* No hay indicación expresa, pero tenemos los otros manuscritos de Diego López fechados en la mitad del 17. — *Foliac.*

Preceden al texto tres folios en blanco y la portada. 1-252 texto. Los folios 253-256 en blanco. — *Proced.* Del Colegio de San Hermenegildo de Sevilla.

332-60

López Philippus S. I., *De mentis interpretatione, usui dialecticorum subservienti, iuxta leges, placita, usurpationesque Aristotelis sequatiumque philosophorum in libris Perihermeneias, Analyticorum, Topicorum et Elenchorum*: Patronum operis alloquimur. Hinc inde circumstant nos multa, Hieronyme benignissime, quorum cum tui memores . (fol. 1r). . sic Deus dilexit mundum ut Filium suum Unigenitum daret. Vivite hoc dono feliciter. Finis Summularum (fol. 105v).

Siglo 18 (mitad). — 109 fals. — 205 × 150 mm.

Tejuelo: López. Summulae.

Observ. *Autor.* Del mismo son el 332-51, 332-54, 332-55, 332-56, 332-57. — *Fecha.* Este manuscrito no la tiene expresamente, pero los demás manuscritos del P. Felipe López son de la mitad del 18. — *Foliac.* Un folio en blanco. Portada: ambos sin foliar. 1-105 texto. Dos folios de Indices. Hay señales de haber sido arrancados algunos folios después de los Indices, que lo más probable es que estuviesen en blanco.

332-62

López Didacus S. I., *Tractatus de gratia auxilitrice seu de auxilio efficaci*: Divisio operis. Si aliquando in rebus tractandis prudentiam, si in verbis proferendis modestiam . (fol. 4r). Et totum hunc tractatum concludo verbis sancti Augustini, libro *De Dono perseverantiae,* ubi fine ait: Qui legunt haec, si intelligant, agant Deo gratias. Auctor huius materiae Pater Didacus López, Societatis Iesu, magister cathedrae primariae in Collegio Sancti Hermenegildi, hispalensis, imposuit finem huic materiae, die 28 mensis iunii anni 1643. Finis (fol. 252r).

Siglo 17 (1642-1643). — 257 fols. — 205 × 145 mm.

Tejuelo: *De auxiliis.* P. D. López.

Observ. *Autor.* Del mismo son el 332-44-I, 332-47, 332-50, 332-52, 332-53-1. 4. 5, 333-58, 332-59, 332-63. — *Fecha.* En portada, año 1642. En colofón, año 1643. — *Foliac.* Sin foliar. Dos folios en blanco. Portada. Texto 4-252. Fol. 253 una composición satírica. Los folios restantes en blanco. — *Texto:* La

portada desprendida, por corrosión de la tinta de la orla que la encuadra. — *Proced.* Parecen lecciones dadas en San Hermenegildo de Sevilla.

332-63

López Didacus S. I., *Commentarii in universam Aristotelis Stagiritae Dialecticam*: Prologus. Audaciae iam addidistis vires; relinquite cunas; seponite fascias... (fol. 1r). ...cogimur tamen in alium locum reiicere et Dialecticae finem imponere. Hactenus dicta Beatorum Apostolorum Petri et Pauli cedant (fol. 431v).

Siglo 17 (1627). — 450 fols. — 205 × 150 mm.
Tejuelo: López. *Lógica.*
Observ. *Autor.* Del mismo son el 332-44-I, 332-47, 332-50, 332-52, 332-53-1.4.5, 333-58, 332-59, 332-62. — *Foliac.* 6 folios en blanco. 1 Portada. 1-431 texto. 2 en blanco. 6 de Indices. 4 en blanco. — *Proced.* Parecen lecciones del Colegio de Santa Catalina de Córdoba.

332-66

Ramos Andreas S. I., [*Tractatus philosophici tres*] : 1 [*De generatione et corruptione*]: Substantialem generationem praecedit accidentalis . (fol. 3r). ...Hucusque dicta sufficiant... animum faciat (fol. 159r).

2 [*De Anima*] : Prooemium et divisio operis. Nobilissimam profecto animae dignitatem ingeniosamque ipsius naturae contemplationem. . (fol. 161r). ...secus vero habitus acquisitus et hic pro animi contemplatione, qua brevitate et claritate disserere, imo potius libare sufficiat (fol. 286r).

3 [*Metaphysica*] : Praeludium. Optatissimum quietis portum... dum placidum Metaphysicae nomen auscultamus, quod idem sonat ac prima, magna seu suprema philosophia... (fol. 291r). ...Consulite autem tum veteres, cum recentiores, qui aureo filo materiam istam pertractare solent... temporis statio vel invitos silere cogit (fol. 321r).

Siglo 18 (1715). — 323 fols. — 210 × 145 mm.
Tejuelo: Ramos. *De generatione et corruptione et Metaphysica.*
Observ. *Autor.* El P. Andrés Ramos nació en Antequera el 15 diciembre

1689. Entró en la Compañía el 19 febrero 1706. Profesión de cuatro votos, el 15 de agosto de 1723. Murió en Montilla el 24 de febrero de 1768. Véase *Catálogo... de Andalucía 1701-1767*, pag. 11. Del mismo son el 332-67, 332-68, 332-70, 332-72. — *Fecha.* En la primera portada común consta la fecha de 1715. — *Foliac.* No estaba foliado. Disposición de los folios: *Primer tratado:* 1 en blanco + 1 Portada + 157 (3r-159r) texto del primer tratado + 1 en blanco (160). *Segundo tratado.* 126 fols. de texto (161v-286r) + 4 en blanco (287-290). *Tercer tratado.* 31 fols. de texto (291r-321r) + 2 folios en blanco. Total 323 folios. Anomalías en la foliación: En el primer tratado en blanco, fol. 62r, excepto un renglón, 67r excepto epígrafes, dos terceras partes del 67v, la mitad del 159r hasta 160v. En el *segundo tratado,* en blanco, desde mitad de 210v hasta 222v, 286v hasta 290v. En el *tercer tratado,* en blanco, dos tercios de 321r hasta 323v. Tiene numeración marginal. — *Disp. del texto.* La portada, grabada con las imágenes de los apóstoles San Bartolomé y Santiago y el escudo del Colegio de Granada, y la fecha de 1715. — *Proced.* De Granada vendría a San Hermenegildo de Sevilla, pues tiene en el fol 1r la signatura que parece ser la del Colegio de Sevilla.

332-67

RAMOS ANDREAS S. I., *Naturalis philosophia, scientiarum clavis, dialectica, commentariis in magnam Aristotelis Logicam disputationibus explicata*: Praelocutio ad auditores. Mirabilem sapientiae dignitatem, eximiam gloriam nanciscendi convenistis, granatenses optimi, scientiarum penetralia, elementa logicae... (pag. 1). ...Iam vero, granatenses optimi, rationalis philosophiae metas pertingimus .. dialecticas elucubrationes terminavimus (pag. 519).

SIGLO 18 (1722). — 543 pag. — 205 × 150 mm.

TEJUELO: RAMOS. *In Logicam.*

OBSERV. *Autor.* Del mismo son el 332-66, 332-68, 332-70, 332-72. — *Foliac.* Antes de las hojas paginadas, hay ocho pag. en blanco, una de la portada, otra página en blanco, dos de la *Praelocutio,* así mismo sin paginar. Páginas 1-519 texto, al que siguen cuatro páginas en blanco. Los Indices ocupan seis páginas. Finalmente dos páginas de nuevo en blanco. — *Proced.* Lecciones del Colegio de San Pablo de Granada.

BIBLIOGRAFÍA: *Duplicado* en parte del 332-68.

332-68

RAMOS ANDREAS S. I., [*Dialectica*]: Pro rei gravitate discutienda aggredimur; insuperabiles pene difficultates controversia ista complectitur, quas, Deo auspice, feliciter superabimus (fol. 2r).

... in cuius [Petri] pervigilio annuum nostrum pensum absolvimus, dialecticas elucubrationes terminavimus (fol. 122v).

SIGLO 18 (principios). — 123 fols. — 210 × 150 mm.
TEJUELO: RAMOS. *In Logicam.*
OBSERV. *Autor.* Del mismo son el 332-66, 332-67, 332-70, 332-72. — *Foliac.* Sin foliar. Tiene, en cambio, numeración marginal, que comienza en el num. 454 y termina en el 1155. El que era primer folio, arrancado. Un folio en blanco. Fols. 2-122 texto. Un folio blanco. El folio 62 está suelto, y sólo escrito en unas dos terceras partes del anverso. El fol. 63 y el 64r en blanco.
BIBLIOGRAFÍA: Duplicado en parte del 332-67.

332-70

RAMOS ANDREAS S. I. [*In primum Physicorum librum*]: Praelocutio ad auditores. Difficilllima quidem philosophiae rationalis expeditione peracta, amoenissimos iam, granatenses optimi, naturalis philosophiae campos peragrandos ... (fol. 2r). ...aperte docet Eximius Doctor causam intrinsecam participare veram rationem causae. At de his satis. [Varias palabras ilegibles] (fol. 202v).

SIGLO 18 (principios). — 208 fols. — 210 × 150 mm.
TEJUELO: RAMOS. In Primo Physicorum Libro.
OBSERV. *Autor.* Del mismo son el 332-66, 332-67, 332-68, 332-72. — *Foliac.* Un folio en blanco, 2-207 texto. Un folio blanco. Tiene numeración marginal del 1 al 888. Están en blanco la mitad del folio 4r y todo el 4v, y desde la mitad del 157v hasta el 159. — *Proced.* En la *Praelocutio* se dirige a «granatenses optimi».

332-72

RAMOS ANDREAS S. I., [*In Physicam Aristotelis*]: Postquam Aristoteles in suo primo Physicorum libro de principiis intrinsecis corporis naturalis disseruerat... (fol. 5r). ...ipsa opportunius impugnabitur in libris de generatione inter agendum de rarefactione et condensatione corporum (fol. 213r).

SIGLO 18 (1715). — 215 fols. — 205 × 145 mm.
TEJUELO: RAMOS. *En 7 libros Physicorum.*
OBSERV. *Autor.* Del misto son el 332-66, 332-67, 332-68, 332-70. — *Fecha.* En la portada consta expresamente el 1715. — *Foliac.* Sin foliar. Tres folios en blanco. Portada. Del 5 al 213 texto. 214s en blanco. Están también en

blanco los fols. 163 y 164. Desde el fol. 27v tiene numeración marginal, que comienza en el num. 934, y llega al 1724. — *Proced.* La portada es un grabado semejante al que lleva el 332-66. Los Apóstoles San Bartolomé y Santiago y el escudo del mismo Colegio de Granada.

332-73

RUIZ CHRISTOPHORUS S. I. *Generalis controversia de Deo incarnato, circa Tertiam Partem D. Thomae, a quaestione prima usque ad* 26: Prologus. Servitutem corporis non a natura sed a iure gentium inductam (fol. 1v). Atque ea quae dicta sunt in tota hac De Deo incarnato controversia Anno Domini 1618 (fol. 354v).

SIGLO 17 (1617-1618). — 361 fols. — 205 × 150 mm.

TEJUELO: *De Incarnatione Verbi.* P. RUIZ.

OBSERV. *Autor.* CRISTÓBAL RUIZ S. I., No tenemos otro dato sino que debió ser natural de Sevilla y en 1617-1618 regía la cátedra de vísperas en el Colegio de San Hermenegildo. — *Foliac.* Del fol. 1 al 354 texto. 355-359 Indices. Dos folios en blanco. — *Estado de conserv.* Algo desprendidas las pastas.

332-74

ROBLES FRANCISCUS S I.-MORENO FRANCISCUS S. I., *Disputationes scholasticae in octo libros Physicorum Aristotelis commentariae*: Alloquutio. Commune priscis et recentioribus philosophis studium fuit dialecticae gloriam deprimere, ut naturalis philosophiae dignitatem extollerent (fol. 1r). Interim, exiguum quod in Physicis invigilavi in quorum [apostolorum Petri et Pauli] pervigilio Physicorum librorum finem imponimus. Anno Domini 1685. Finis coronat opus (fol. 278r).

SIGLO 17 (1684-1685). — 300 fols. — 205 × 150 mm.

TEJUELO: ROBLES. *Physica.*

OBSERV. *Autores.* Del P. FRANCISCO DE ROBLES S. I. no tenemos otra noticia sino la que nos da el manuscrito 333-123-V, que contiene unas *Disputationes Morales de admirabili Eucharistiae sacremento* del mismo P. Robles, y donde se le dice «cordubensis». Del P. FRANCISCO MORENO S. I., autor de las explicaciones «posteriorum librorum», como se indica en la portada segunda, no tenemos noticia ninguna. Es además autor de los manuscritos 333-144, 333-145, 333-146. — *Copista*: FRANCISCO ANTONIO DE TAPIA. En el fol. 278v hay unos versos latinos y la firma y rúbrica del mismo Tapia. En el

colofón, fol. 278r, el trabajo se dedica, entre otros, a San Ignacio «parentis mei.» — *Fecha*. En la primera portada consta la fecha de 1684 y en la segunda y el colofón (fol. 278r) el año 1685. — *Foliac*. Disposición de los folios: 6, sin foliar, de los cuales 3 en blanco, 1 primera Portada, 1 en blanco, 1 segunda Portada + 278 texto (1-278) + 5 para los Indices, sin foliar + 2 en blanco. Esto nos daría un total de 291 fols., pero tendremos que rectificar, en vista de ciertas anomalías ocurridas en la foliación. Hay además algunos folios en blanco, que no parece impliquen lagunas en el texto. En blanco desde la mitad del fol. 72v hasta el 73v. Expresamente se hace notar que «Nihil deest» con el nombre del autor y del copista. Al comenzar de nuevo el texto, retrocede en la foliación al fol. 66. Falta la foliación en los folios 197-203, aunque tienen el texto completo. Siguen dos folios en blanco, que serían el 202 y 205, en los que se repite muchas veces el «Nihil deest», con la firma del copista Francisco de Tapia. Al reanudarse el texto y la foliación, se recomienza con el folio 205. Se omite, en la foliación el folio 233. En blanco el 232v, excepto un renglón. Se repite la advertencia «Nihil deest». Después del 237, hay un folio en blanco foliado con el 233, que antes se había omitido. Sigue el 238. Teniendo en cuenta estas anomalías, para la computación definitiva de los folios que de hecho tiene el manuscrito, el retroceso al folio 66, repitiéndolo, en lugar de reanudar en el 74, aumenta de hecho la cantidad de folios del manuscrito en 8 unidades; luego tenemos dos folios foliados con el num. 205. Esto supone un folio más de hecho. La primera del fol. 233 está compensada con su reposición fuera de sitio entre el 237 y 238. Hay, pues, que añadir 9 folios a la computación que habría de hacerse, de no existir estas irregularidades. De hecho, pues, el manuscrito tiene 291 + 9 = 300 fols. — *Dispos. del texto*. En la primera portada, pintada en colores, hay un retrato del P. Robles. La segunda tiene dibujada un águila bicéfala. Las anomalías en el texto se hicieron notar al hacer las observaciones acerca de la foliación. Decíamos que había 5 folios para los Indices. Efectivamente esos cinco folios están rayados a dos columnas y preparados para ir colocando los epígrafes del *Indice*, pero luego no se ha terminado de hacer. Sólo hay texto en el anverso del primer folio (el 279, según la foliación primitiva, no rectificada). — *Proced*. Por lo que consta en este manuscrito se diría que recoge lecciones dadas por el P. Robles en Córdoba. Se suscita con todo una duda acerca del Colegio en que enseñaba el P. Robles en el año 1684-1685. En efecto, el manuscrito 333-123-V, después del título del tratado moral sobre la Eucaristía dice: «Auctore R. P. Francisco de Robles Cordubensi, Societatis Iesu, Moralis Theologiae Professore. Audiebat in Granatensi Collegio eiusdem Societatis F. Ioannes de Vega». Si bien el tratado del P. Robles, el quinto en el orden de la compilación, no lleva fecha, pero está con otro de 1685. Es cierto que la compilación es bastante posterior. Desde luego, lo más pronto de 1720, y aun quizá del 1729. No se ve claro si la última cifra de la fecha es un 0 o un 9. Esto nos daría una solución que armonizase la aparente contradicción. Hay un lugar y fecha de explicación y otro lugar y fecha de copia, en el conjunto de tratados que se reúnen.

332-77

RODRIGUEZ ILDEPHONSUS S. I., *Commentarii in universam Aristotelis Dialecticam*: Ad auditores. Quemadmodum aqua maris dulcior est in imo quam in summo, ita etiam litterarum studia (fol. 1r). Multum de nimio sole, de brevitate nihil. Finis (fol. 167v).

SIGLO 17 (1634). — 170 fols. — 195 × 155 mm.

TEJUELO: RODRÍGUEZ. *Lógica.*

OBSERV. *Autor.* El P. ILDEFONSO RODRÍGUEZ S. I. nació en Sevilla en 1602. Entró en la Compañía en 1617. Profesor de Filosofía, y siete años, de Teología. Rector durante 15 años y Socio del Provincial de 1662 a 1665. Murió en Sevilla el 27 de octubre de 1686. — *Foliac.* Portada sin foliar. 1-167 texto. Dos folios de Indices. — *Proced.* La signatura antigua parece es la del Colegio de San Hermenegildo de Sevilla. — *Estado de conserv.* Casi desprendidas las pastas.

332-78

TENA IOSEPHUS S. I., *In Aristotelis Logicam sive Dialecticam commentariae disputationes*: Praelocutio. Adest iam praestantissima illa facultas... philosophia etenim rationalis sive logica aut dialectica candidatos suos et nobilitat et dignos reddit (pag 1). . Faxit Deus, cui noster qualis in quaestionibu tradendis impensus labor in quorum pervigilio [Petri et Pauli] finem imponimus. Laus Deo (pag. 401).

SIGLO 18 (1720). — 414 pags. — 200 × 145 fols.

TEJUELO: *Lógica* de TENA.

OBSERV. *Autor.* El *P. José de Tena S. I.*, nació en Ecija, el 26 de enero de 1703. Profesión de cuatro votos, el 2 de febrero de 1721. Murió en Ecija el 7 de febrero de 1770. Véase *Catalogo... de Andalucía* 1701-1767, pag. 8. Del mismo el 332 79. — *Copista.* Luis Cansino. — *Foliac.* No foliado, sino paginado. Distribución de las páginas: 1-6 en blanco + 1 Portada (7) + 1 Praelocutio (8) (todos no computados) + 401 de texto (1-401) + 5 en blanco. Total: 414 fols. — *Disp. del texto.* En blanco las páginas: un tercio de la 364 hasta la última cuarta parte de la página 367. — *Proced.* Colegio de San Hermenegildo de Sevilla. — *Estado de conserv.* Pergamino de pastas arrugadas y muy sucio y manchado en la inferior por la humedad.

332-79

TENA IOSEPHUS S. I., *Commentarii in octo Aristotelis, philosophorum principis, Physicorum libros de physica auscultatione nuncupatos*: Prooemialia ad physicam doctrinam. Physica, e graeco physis nomine, quod latine idem est ac natura (pag. 1). Et haec pro nostris in octo physicorum libros commentariis sint satis metam libenter sacramus. Finis (pag. 644).

SIGLO 18 (1720). — 658 pags. — 205 × 150 mm.

TEJUELO: *Physica de* TENA.

OBSERV. *Autor*. Del mismo el 332-78. — *Copista*: LUIS CANSINO. En la portada y en el colofón, refiriéndose a San Ignacio, usa frases, que dan a entender que es de la Compañía: «Parens», «optimi Parentis». *Fecha*. En el colofón se da la fecha de 1720. — *Foliac*. Primeras cuatro páginas en blanco. Pag. 5: Portada, sin paginar. Pag. 6-10, sin paginar. Proemio. El texto hasta la 644. Indices, las cinco páginas siguientes. Tres páginas en blanco. Anomalías en la paginación. En blanco, dos tercios de la 176, la 177 y el comienzo de la 178, una cuarta parte de la 267 y, asimismo, una cuarta parte de la 268, la mitad de la 354 hasta la mitad de la 358, una cuarta parte de la 398 hasta el último tercio de la 401, un tercio de la 427 hasta la 429, una cuarta parte de la 578 hasta la mitad de la 580, dos tercios de la 610, y una cuarta parte de la 611. — *Proced*. Copiado en el Colegio de San Hermenegildo de Sevilla.

332-80

[*De peccatis*]: Praelocutio. Annuo votis petitisque vestris, auditores ingenui, etsi ingenue fatear (fol. 2r). Et hic peccatis nostris optatum finem imponamus habuimus prae oculis et intendimus (fol. 126v).

SIGLO 17-18 (final y principios). — 132 fols. — 205 × 150 mm.

TEJUELO: *De peccatis*.

OBSERV. *Autor*. En la parte superior del margen de uno de los primeros folios dice: PADRE TABOADA. Tal vez sea el autor, pero podría ser el copista o el poseedor. Respecto al nombre Taboada, hay un José Taboada, nacido en Logroño, el 17 de enero de 1655, que entró en la Compañía el 8 de diciembre de 1675. Profesor de Gramática, Filosofía y Teología. Murió en Pontevedra el 1 de abril de 1705. — *Foliac*. Dos folios, sin foliar, en blanco. El folio 1, foliado, en blanco. Fol. 2-126 texto. Indices los dos folios siguientes. Dos folios en blanco.

332-81

[*Quaestiones theologicae*] : 1 *Incipit materia de divina praedestinatione, de qua agit D. Thomas Prima Parte, quaestione* 26: Materia haec de divinae praedestinationis arcanis difficilis est... (fol. 1r). Quod indicasse videtur Tridentinum cum dixit . Et haec de isto dubio et praedestinationis tractatu dicta sufficiant (fol. 59r). ·

2 *Incipit materia de caritate, ad quaestionem* 23 *Secundae Secundae Divi Thomae*: De caritate, prout amorem et dilectionem significat (fol. 61r). Et haec de quaestione 23 dicta sufficiant Beatissimae Virginis Mariae, sponsi divi Iosephi (fol. 137v).

3 *Quaestio* 24 *de subiecto caritatis*: Articulus primus. Utrum voluntas Supponit Angelicus Doctor, primo, non animam, sed aliquam eius partem esse immediatum caritatis subiectum (fol. 139r). . Et haec de isto dubio et tractatu de caritatis augmento . Finis a me D. Iosepho de el Castillo impositus est septimo Kalendas Februarii (fol. 168v).

4 *Incipit expositio litteralis et moralis in primam epistolarum Divi Pauli apostoli ad Romanos*: Prooemium. Explicatur intentum apostoli praecipuum in suis epistolis scribendis .. (fol. 170r). .. Romani enim initium sumpserunt tempore prophetarum. *Per Prophetas*... [incompleto] (fol. 180v).

5 *Tractatus de canonizatione et beatificatione sanctorum*: Prooemium. Rectos decet collaudatio. Hinc in laudem sanctorum tractatum hunc edimus . (fol. 180v). .. Videatur idem Gravina, dubio ultimo et Magister Raphael de la Torre. Et haec de cultu publico sanctorum dicta sufficiant ad laudem Dei, Filiique Dei Matris et eius sanctissimi sponsi Divi Iosephi (fol. 193v).

6 *Tractatus de adoratione imaginum*: Dubium primum. Utrum imagines sacrae adorandae sint. De adoratione humanitatis et imaginis Christi (fol. 194r). ..non omnis contactus est sufficiens ad adorationem .. ad laudem et gloriam sanctissimae et individuae Trinitatis etc. (fol. 204r).

7 *Dubium unicum. Utrum Christus Dominus fuerit rex temporalis in quantum homo*: Pro maiori intelligentia huius difficultatis . In primis non loquimur de Christo quatenus Deus est . (fol. 204r). . quod constat ex eo quod Ioannes 18 [36] dixit Christus: *Regnum meum non est de hoc mundo* (fol. 208v).

8 *Incipit materia de sacramento paenitentiae secundum quod*

est virtus : Articulus primus. Utrum paenitentia sit virtus Prima conclusio: Paenitentia quae est in appetitu sensitivo . (fol. 210r). Et haec de tota materia paenitentiae sanctorum in Ecclesia triumphanti astantium (fol. 264v).

Siglo 17 (final). — 267 fols. — 205 × 150 mm. ...

Tejuelo: *Quaestiones Theologicae*

Observ. *Autores*. Solamente el tratado, que va en segundo lugar, que es *De caritate*, tiene autor conocido, a saber el R. P. L. F. Gabriel Vaquerizo O. P. No consta en este manuscrito la paternidad del tratado, sino en el colofón de su duplicado 332-86-II. III. He aquí algunos datos que pueden orientar para conocer al menos la Escuela a que pudieran pertenecer los autores de los restantes. Ya el hecho de que uno de los autores sea dominico, pudiera inclinar a pensar en la unidad de la Escuela de origen del resto de la compilación. El tomismo de los autores es evidente: van muy pegados a las cuestiones de la Suma. La fórmula *Incipit materia...*, con que se inician, se da en otros manuscritos, de los que claramente consta que son dominicos.

Sin embargo, el tratado que va en tercer lugar, en su colofón, dedica el trabajo, entre otros «sanctissimae Virginis Mariae, absque labe originalis culpae conceptae».

Se acusa una especial devoción de los autores a San José, al que se dedica generalmente el trabajo en los colofones. ¿Podría esto hacer pensar en autores carmelitas? Tal vez deshaciendo el presupuesto de la unidad de la Escuela de origen quede todo resuelto: el compilador tomó de autores de diversas escuelas, aunque en todos hay un marcado sello tomista. Del autor Dominico del segundo tratado no hemos dado con noticias en Quétif - Echard I. Del mismo Vaquerizo, además del duplicado 332-86-II, son el 332-86-III y un tratado *de voluntate Dei*, en el 332-89-17. — *Copista*. El tratado que está en tercer lugar *de subiecto caritatis* lo copia un José del Castillo. — *Foliac*. La foliación antigua no es seguida. Aun algunas veces no es completa. Tampoco es propia para cada tratado: algunas veces corre una sola foliación a través de dos tratados o cuestiones. Hay folios en blanco, por todo el manuscrito.

Fol. 1 blanco. *Primer tratado*, 59 fols. Sólo foliado hasta el 44. Fol. 60 en blanco. *Segundo tratado*, 76 fols. Sigue uno en blanco. *Tercer tratado*, 31 fols. Sigue uno en blanco. *Cuarto y quinto tratado*, con una foliación única, 24 fols. (*Cuarto* 1-11; *Quinto* 11-24). *Sexto y séptimo tratado*, 15 fols. (*Sexto* del 1 al 11; *séptimo* 11-15). Sigue 1 en blanco. *Octavo tratado* 55 fols. Siguen dos en blanco. En total 267.

Bibliografía. *Duplicados*. El 332-81-I del 332-86-VI. El 332-81-II del 332-86-II. El 332-81-VI del 332-86-VII.

332-82

Varii tractatus de divina scientia et eius actibus circa quaestionem 14 *Primae Partis S. Thomae*: Praelocutio. Suspecturus aggredior divinae sapientiae et scientiae caliginosum solem... (fol. 1r). ...Cedant haec in honorem Beatae Virginis, necnon divi Petri, in cuius pervigilio finem imponimus. Finis (fol. 296v).

Siglo 17 (mitad). — 298 fols. — 210 × 150 mm.
Tejuelo: 2
Observ. *Fecha.* No consta. Tal vez nos puede dar una pista el nombre del posesor Dr. Castellanos, que aparece en el 332-84, manuscrito mitad del siglo 17. — *Foliac.* 297 texto y un folio en blanco. A través del manuscrito hay varios folios en blanco o incompletamente escritos: una cuarta parte del fol. 80v, el 81r, unas tres cuartas partes del 88v, el 89 y 90, unas tres cuartas partes del 239r hasta 240v. — *Encuad.* Las pastas están en orden inverso con respecto al volumen del texto. — *Proced.* El fol. 1, al margen, debajo del título, dice: Dr. Castellanos. Más bien debe ser un antiguo poseedor.

332-83

Sola Ludovicus de S. I., [*Tractatus theologici duo*] : 1 *Tractatus de divina voluntate*: Praelocutio adhortatoria ad meos auditores. Arduum opus aggredimur, auditores optimi, in altum quippe voluntatis divinae fragilem ingenioli mei cymbam commito... (fol. 1r). ...sed necessitas physica et metaphysica, quibus abunde satisfactum est rationibus oppositis thomistarum. Finis. Die 28 iunii anno Domini 1653 (fol. 106v).

2 *Tractatus de praedestinatione ad quaestionem* 23 *Primae Partis Angelici Doctoris Sancti Thomae*: Praelocutio ad meos auditores. Perdifficilem de praedestinatione tractatum aggredior... (fol. 107r). ...Sed de iis, ex quibus constat abunde, quod de effectibus reprobationis sit dicendum, plus quam satis... Scribebat baccalaureus in theologia nobilis Ludovicus Franciscus de Quiñones, gaditanus, in Collegio Hispalensi Immaculatae Conceptionis Virginis purpuratus collega (fol. 233v).

Siglo 17 (1652-1653). — 237 fols. — 205 × 145 mm.
Tejuelo: Sola.
Observ. *Autor.* El P. Luis de Sola S. I., nació en Sevilla en 1611. Entró

en la Compañía 1626. Profesor de Gramática y Filosofía. Cuatro años, de Teología moral, y 18, de Dogma. Rector del Seminario inglés, durante seis años. Murió en Sevilla el 9 de octubre de 1671. Véase SOMMERVOGEL C., *Op. cit.*, 7, 1350. Es autor del 332-84, 333-59-I. Es menos probable que lo sea del 333-19-III. — *Copista.* El Bachiller y noble Luis Francisco de Quiñones, gaditano, colegial purpurado (tal vez el color de la beca) del Colegio de la Inmaculada Concepción de Sevilla. (Colofón, fol. 233v). — *Foliac.* Cada tratado tiene la suya. Dos folios en blanco, sin foliar. 1-106 *primer tratado;* un folio en blanco sin foliar; 1-127 *el segundo tratado.* Un folio blanco. Después del folio 127, restos de un folio arrancado. — *Proced.* A pesar de la filiación académica del copista, el manuscrito proviene más inmediatamente del Colegio de San Hermenegildo de Sevilla, según consta en ambas portadas.

332-84

SOLA LUDOVICUS DE S. I., [*Tractatus theologici varii*] : 1 *Tractatus de divina fide ad sex priores quaestiones Secundae Secundae Angelici Doctoris Sancti Thomae*: Praelocutio ad meos auditores. De divina fide tractatum aggredior (fol. 1v). .. Cedant in gloriam Sanctissimae Trinitatis, sed patronum et tutelarem [S. Thomam] ex toto cordis affectu imploro et appello. Finis (fol. 184r).

2 VILESES IOANNES DE S. I., *Tractatus de visione beatifica ad quaestionem* 12 [*Primae Partis*] *Sancti Thomae*: Quia praecedenti anno ob strictissimas temporis angustias, potius compilatoris quam commentatoris (fol. 188v). . tam pro diversitate specifica potentiarum quam pro diversitate obiectorum parentis nostri Ignatii (fol. 252v).

3 [*De peccatis*] : Caput secundum negativae partis fundamenta reiicit. Etsi certissimum sit peccatum esse essentialiter contra legem (fol. 259r). Haec omnia praesenti paragrapho contenta docte tenet P. Palau, num. 13 contra PP. Azor, Salas et Vázquez. Ultima quaestio... [incompleto] (fol. 365v).

SIGLO 17 (1641-1644). — 370 fols. — 210 × 155 mm.

TEJUELO: SOLA

OBSERV. *Autores.* I. LUIS DE SOLA S. I. Del mismo son el 332-83, y el 333-59-I. Menos probable que lo sea el 333-19-III. — II. JUAN DE VILESES S. I. (VILCHEZ ?). Es autor del 332-85-II, duplicado del 332-84-II. III. No consta la paternidad del tercer tratado. — *Texto.* Los dos primeros tratados están completos. No así el tercero, que comienza en el capítulo segundo y no está

terminado. — *Foliac.* Fol. 1 en blanco. *Primer tratado* termina en el fol. 184. Dos tercios del fol. 184r hasta 187v en blanco. *Segundo tratado* 188-252. Dentro del tratado hay varios folios en blanco: la mitad del 248v y 249r. Siguen en blanco al segundo tratado los fols. 253-258. *Tercer tratado* 259-365. Dentro del tratado hay varios folios en blanco, a saber, el 268v excepto dos renglones, y 269, 270, la mitad del 293v y 294 y 364r. Después del tercer tratado siguen cuatro folios en blanco. Entre los folios 185 y 186 hay señales de haber sido arrancados al menos dos folios, que parecen debían estar en blanco. — *Proced.* Perteneció al Dr. Castellanos. Se guardaba en el Colegio de San Hermenegildo, de Sevilla.

Bibliografía. *Duplicados.* El 332-84-II del 332-85-II.

332-85

[*Tractatus theologici varii*]: 1 *De unius singularis naturae triplici divina persona ac triplicis divinae personae una singulari natura*: Operis Prologus. Quamvis nihil sit, quemadmodum bene adnotavit Hormisdas Papa, ubi mens humana minus potuit . (fol. 1r). Sectio secunda. Dari in divinis personis notiones sive characteristicas proprietates seu notas . [incompleto] (fol. 229r).

2 Vileses Ioannes de S. I., *Tractatus de visione beatifica ad quaestionem 22 Sancti Thomae*: Ad auditores praelocutio. Quia praecedenti anno ob strictissimas temporis angustias, potius compilatoris quam commentatoris munus exercentes . (fol. 232vs). ..tam pro diversitate specifica potentiarum quam por diversitate obiectorum parentis nostri Ignatii (fol. 295v).

3 [*De incarnatione*]: Controversia prima. De cognoscibilitate huius mysterii Hic non agimus de cognitione naturali habita .. (fol. 296r). .. Sed quia hos modos dicendi facile constabit esse falsos ex impugnationibus pro praecepto, ideo eos omitto (fol. 355r).

Siglo 17 (mitad). — 358 fols. — 250 × 150 mm.

Observ. *Autores.* I, No hemos podido dar con la paternidad del primer tratado. — II. Juan de Vileses S. I. (Vilchez ?). Del mismo el 332-84-2; ambos son duplicados. — III. Asimismo anónimo como el primer tratado. — *Foliac.* No tiene foliación. Dos folios blancos. *Primer tratado,* 229 fols. Un tercio del 229r hasta 232r en blanco. *Segundo tratado,* del 232v, donde está el título, al 295v (63 fols.). Después hay señales de haber sido arrancados cuatro folios. *Tercer tratado,* del 296 al 355r (60 fols.). Al final un folio en blanco. Total 358 fols. — *Proced.* Estuvo en la Biblioteca del Colegio de San Hermenegildo, de Sevilla.

Bibliografía. *Duplicados.* El 332-85-II del 332-84-II.

332-86

[*Quaestiones theologicae*]: 1. [*De processione divinarum personarum*]: Quaestio de processione divinarum personarum . In divinis datur processio unius personae ab alia... (fol. 1r). divina ratio maior omnibus quae excogitari possunt (fol. 81r).

2 VAQUERIZO GABRIEL O. P., *Incipit materia de caritate ad quaestionem* 23 *Secundae Secundae Divi Thomae*: De caritate prout amorem et dilectionem significat (fol. 83r). Et tenenda est pars affirmativa. Et haec sufficiant ad intelligentiam litterae quaestionis 23. Finem imposui pridie kalendas iunii. Laus et honor Deo omnipotenti in saecula saeculorum (fol. 180v).

3 VAQUERIZO GABRIEL O. P., *Quaestio* 24 *de subiecto caritatis*: Articulus primus. Utrumvoluntas Supponit Angelicus Doctor, primo, nom animam, sed aliquam eius partem esse immediatum caritatiss subiectum .. (fol. 179r). . Et hoc de toto tractatum caristatis augmenti. Septimo kalendas februarii finito, in florentissima Academia et maiori Collegio D. Thomae Aquinatis, per R. P. L. F. Gabrielem Vaquerizo (fol. 213r).

4 *Commentaria super* [*quaestionem*] 12 *primae partis Divi Thomae doctoris Angelici*: Prologus. Postquam Divus Thomas in superioribus undecim quaestionibus agit de Deo (fol. 217r). ... et in omnibus rebus melior est actus quam potentia . et in aliqualem recordationem illustrissimi DD. Didaci Deza, Archiepiscopi Hispalensis et huius maioris Collegii Divi Thomae Aquinatis fundatoris integerrimi, finita fuit a me postridie kalendas octobris anni 1672. Laus Deo in saecula saeculorum. Amen (fol. 296v).

5 *Incipit tractatus de sacrosancto Verbi Domini Incarnationis mysterio apud Angelicum N. P. D. Thomam, tertia parte, a quaestione* 1 *ad* 6: Quia tota humanae vitae perfectio in Christi imitatione .. (fol. 297r). .. absolutum remedium ab originali originante et condicionatum ab originali originato et omnium sanctorum et sanctarum Dei (fol. 406r).

6 *Dubitatur an Christus sit et dicatur persona composita propria compositione*: Hoc dubium excitatur circa articulum 2 quaestionis 2 huius tertiae partis, ubi Angelicus praeceptor... (fol. 408r). .. Et haec de illo dubio applicando litteram Magistri . Soli Deo honor et gloria (fol. 418r).

7. *Incipit materia de praedestinatione sanctorum, de qua agit*

Angelicus praeceptor Divus Thomas prima parte, quaestione 23: Triplex acceptio praedestinationis refertur a theologis . (fol. 419v). .. Quod iudicare videtur Tridentinum cum dixit Et haec de isto dubio et praedestinationis tractatu (fol. 484r).

8 *Tractatus de adoratione imaginum*: Dubium primum. Utrum imagines adorandae sint. De adoratione humanitatis et imaginis Christi Domini (fol. 489r). ...non omnis contactus est sufficiens ad adorationem pervia aliis usibus communibus Finis cononat opus (fol. 504v).

9 *Dubium unicum. Utrum Christus Dominus fuerit Rex temporalis in quantum homo*: Pro intelligentia huius difficultatis In primis enim non loquimur de Christo quatenus Deus est (fol. 509r). dixit Ioannes 18 [36] Regnum meum non est de hoc mundo. Et haec de isto dubio (fol. 515).

Siglo 17 (final). — 517 fols. — 210 × 155 mm.

Tejuelo: 3

Observ. *Autores.* Fuera de los tratados que van en segundo y tercer lugar, que son del R. P. L. F. Gabriel Vaquerizo O. P., los demás no tienen indicación del autor. Del mismo P. Vaquerizo son el 332-81-II, que es duplicado del 332-86-II. Por motivos análogos a los indicados cuando describíamos el 332-81, y sin el inconveniente de la alusión favorable a la Inmaculada, se puede pensar que más bien los autores del resto de los tratados son dominicos. — *Fecha.* El tratado que está en cuarto lugar está datado en 1672 (fol. 296v). No nos da más luz sobre la fecha el 332-81, donde también tiene su tratado el P. Vaquerizo. — *Foliac.* Un folio en blanco sin foliar. *Primer tratado* 81 fols. Fol. 82 foliado, en blanco. *Segundo tratado,* del fol. 83 al 180 (98 fols.). Dentro del segundo tratado, en blanco los fols. 177-179. *Tercer tratado,* 179-213 (35 fols.). Adviértase cómo ha repetido el foliador los folios 179 y 180. Siguen en blanco los folios 214 a 216. *Cuarto tratado,* fols. 217-296 (80 fols). *Quinto tratado,* fols. 297-406 (110 fols). Fol. 407 foliado, en blanco. *Sexto tratado,* fols. 408-418 (11 fols.). Un folio blanco no foliado. *Séptimo tratado* fols. 419-484 (66 fols.). Cuatro folios sin foliar. *Octavo tratado,* 489-504 (16 fols.). Cuatro folios no foliados. *Nono tratado,* 509-515 (7 fols.). Dos folios blancos sin foliar. Total 517 fols. *Estado de conservación.* Apolilladas las pastas y unos folios al principio y al fin. En el centro está intacto.

Bibliografía. *Duplicados.* El 332-86-II del 332-81-II; el 332-86-VI del 332-81-I; el 332-86-VII del 332-81-VI.

332-87

[*Quaestiones variae in secundam secundae Divi Thomae*]: 1

SALCEDO, *Quaestio prima. De fide*: Articulus primus. Utrum obiectum fidei . Ante explicationem huius articuli proponenda sunt aliqua . (fol. 7r). .. et Deus concurrit ad illius assensum; quae est maior ratio certitudinis et summa (fol. 48v).

2 *Argumentum in quaestionem* 62 *de restitutione*: De dominii ratione et ceteris causis disputavimus, ea anticipantes (fol. 49r) . quare faciat aequalitatem, quantum fieri possit, dummodo proximus non afficiatur iniuria (fol. 109v).

3 FERNÁNDEZ MELCHIOR, *Quaestio* 63 *de acceptione personarum*: Articulus primus. Utrum personarum acceptio sit peccatum. Supponit S. Thomas primo, cum quis in distributione considera: proprietatem .. (fol. 110r). Et haec satis de hac quaestione acceptionis personarum (fol. 138r).

4 *Quaestio* 64 *de homicidio*: Articulus primus. An illicitum sit quaecumque viventia occidere. Respondetur unica conclusione .. (fol. 138v). Sed tamen cum tanquam poena imponitur non videtur verisimile (fol. 159v).

5 [*De vitiis contrariis iustitiae commutativae*]: Praefatio ad disputationem de vitiis contrariis iustitiae commutativae. Diximus saepius S. Thomam de virtutibus ita disputare... (fol. 159bisr). .. restitutionem tunc faciendam esse relinquit (fol. 165v).

6 SAILIES, [*Quaestiones* 67-78; 88s]: Iudicibus. Articulus primus quaestionis 67 de iudicibus. Articulus primus. Utrum quis possit iuste iudicare non sibi subiectum? Respondet Divus Thomas negative... fol. 166v). sed solum suspenduntur interim dum manet in religione, sicuti et vota novitii. Ita P. D. Enríquez, cuius sunt haec omnia (fol. 242r).

7 IACOBUS ABULENSIS, *Quaestio* 88 *de voto*: Christo et Virgine auspicibus de voto sermonem facturi id praemittamus . (fol. 243r) .. Sed debet fieri in susceptione sacri Ordinis et in professione religionis [incompleto] (fol. 259v).

SIGLO 17-18. — 270 fols. — 210 × 155 mm.

TEJUELO: *MS Theologici. Tractatus diversorum.*

OBSERV. *Autores*. De los siete tratados del manuscrito, el segundo cuarto y quinto, son anónimos; el primero es del Maestro Salcedo; el tercero, de Melchor Fernández; el sexto, de un Sailies; el séptimo, de Jacobo Abulense. No hemos dado con la pista de los tres últimos. En cuanto al primero, MAESTRO SALCEDO, si realmente, como es lo más probable, es dominico, aunque no lo hemos encontrado en QUÉTIF I.-ECHARD I., nos encontra-

mos en el mismo caso que ante los otros tres. Con todo, no queremos dejar de aportar un dato, que en nuestra búsqueda de un Salcedo, hemos encontrado, aunque no sea sino para dar lugar a que quede deshecha la mínima probabilidad que pudiera quedar de tener parte en este manuscrito. Hay un José Salcedo S. I., nacido en Valladolid el 2 de mayo de 1639. Entra en la Compañía el 4 de octubre de 1656. Profesor de Gramática y Filosofía. Doce años enseña Teología. Muere el 11 de febrero de 1707. Véase Sommervogel *C., Op. cit.*, 7, 459. — *Foliac.* No está foliado. Tres folios en blanco, no tenidos en cuenta aun ahora para la foliación realizada, a título de que fuesen especie de guardas. Seis folios en blanco (los seis primeros contados ahora al foliar). *Primer tratado* fols. 7-48 (42 fols.). Seguian seis folios que han sido arrancados. Les queda el muñón de junto a la costura de la encuadernación. *Segundo tratado,* fols. 49-109 (61 fols.). En este tratado, en el fol. 100v se diría se termina el tratado. Siguen sin embargo luego los fols. 101-109. Probablemente el encuadernador ha cambiado el orden de los cuadernillos. *Tercer tratado,* del fol. 110 al 138 (29 fols.). *Cuarto tratado,* 138v-159v (23 fols.). Hay que contar un 138bis, así como 139bis, hecho constatado al revisar la foliación realizada. Podría tal vez discutirse la separabilidad entre el tercer y cuarto tratado. Más bien se podría pensar que no hay solución de continuidad entre ambos y que tal vez hubiera sido mejor no darlos como diversos. Al fol. 159v le falta un trozo de la parte inferior, en el que probablemente iba algún renglón, que se ha perdido. Después de este mismo folio 159 hay ciertas señales de folios perdidos. Del 159bis al 165 los folios están desprendidos y como acuchillados. *Quinto tratado,* fols. 159bis-165v (7 fols.). De este quinto tratado se podría decir lo mismo que acabamos de decir del cuarto con respecto al tercero. Tal vez alguien pueda pensar que no hay solución de continuidad con respecto al cuarto. O sea, que los tratados considerados como tercero, cuarto y quinto, podrían considerarse como una unidad. *Sexto tratado,* fols. 166-242 (77 fols.). Están algo desprendidos los folios 240-242, quizá por efecto de haber sido arrancados unos cuantos folios contiguos, tal vez tres. *Séptimo tratado,* fols. 243-259 (17 fols.). Siguen cinco folios en blanco. Total 270 fols. Hay señales de otros dos folios más que han sido arrancados. — *Dispos. del texto.* El tratado sexto es de otra letra. Se podría decir que está dispuesto a dos columnas, de las que sólo una ocupa el texto. La otra, especie de amplio margen, parece haberse dejado para hacer anotaciones amplias. De hecho hay algunas acotaciones a través de todo el tratado, no muchas, y de otra letra.

352-88

[*Quaestiones theologicae*] 1 [*De Trinitate*]: Utrum Trinitas personarum per se requiratur ad productionem creaturarum an tatum per accidens et materialiter (fol. 4r). est aptare extrema

ad praedicta contradictoria, in quo assimilatur distinctio virtualis (fol. 84r).

2 *Utrum in voluntate divina sit possibilis pura omissio. Pertinet ad quaestionem* 46 *et* 47 *libri primi* [*Magistri Sententiarum*] : In qua ut maiori claritate procedam bipartitam offeram .. (fol. 85r). ad huius rationis contractionem satis constat ex dictis (fol. 106v).

3 *Theologica concertatio.* [*Ad libr.* 1 *dist.* 29. *Ad libr.* 2 *dist.* 1. 13. 15 *et* 16 *Et* [*ad*] *libr.* 3 *dist.* 1] : Utrum principium per se productivum aut creativum creaturarum sit Deus ut unus an etiam ut trinus. Vel an opera ad extra a Deo causata per se petant causari non solum a Deo ut uno, verum etiam ut trino, ita ut personarum trinitas per se perseitate causali concurrat ad productionem huiuscemodi operum: Ante resolutionem de proposito dubio, aliqua sunt praesupponenda, quae ut consona principiis catholicae fidei . (fol. 107r). . Spiritui Sancto attribuitur bonitas quatenus est terminus voluntatis, quae inclinatur ad bonum (fol. 126v).

4 *Dubium theologicum. An, si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, realiter distingueretur ab illo. Attinet haec difficultas ad dist.* 11 *libr.* 1 *et ad* 26 *et* 27 [*Magistri Sententiarum*] : In qua ut maiori claritate procedam tripartitam offeram; in quarum prima parte litteram aperiam Magistri sua legalitate probatam . (fol. 127r). ad id quod Spiritus Sanctus habet secundum se, sed ad id quod habet ex vi suppositi (fol. 140v).

5 *Utrum omnipotentia divina habeat connexionem cum possibilitate creaturarum. Attinet ad dist.* 29, 30, 42, 43 *libri* 1 [*Magistri Sententiarum*] : Sorte mihi obtigit in dubium vertere celebrem difficultatem inter theologos (fol. 141r). . ut ex ipso et impossibili resultet denominatio coexistentis (fol. 153r).

6 *Quaestio. Utrum habitus caritatis sit distinctus a gratia sanctificante. Libr.* 1 *dist.* 27; *libr.* 2 [*dist.*] 26.27; *libr.* 3 [*dist.*] 19. 27. 31. 36 [*Magistri Sententiarum*] : In qua difficultate ut maiori claritate procedam, tripartitam offeram; in quarum prima parte litteram Magistri aperiam .. (fol. 154r). ..dando vires animae ad influendum modo suo in omnia huiusmodi opera virtutis (fol. 162v).

7 *An spiritus et anima in alia vita puniantur igne corporeo et quomodo. Pertinet ad libr.* 4 *dist.* 21, 44, 45, 47, 56 *et ad dist.* 6 *libri* 2 [*Magistri Sententiarum*] : In qua, ut maxima claritate procedam,

tripartitam offeram; in quarum prima concertationis huius partis litteram aperiam (fol. 163r). . per qualitatem in tantum durantem in quantum durat actio alligationis activae ignis ad spiritum (fol. 171v).

8 *De actione transubstantiativa. Pertinet ad dist.* 10, 11, 12 *libri* 4 [*Magistri Sententiarum*] : Explicata materia supremi Eucharistiae sacramenti (fol. 172r). dummodo terminet substantiam corporis Christi ut terminum formalem [varias palabras ilegibles] (fol. 177v).

9 *An circumstantiae aggravantes intra eamdem speciem sint necessario confitendae.* Et ut maiori claritate scientificaque resolutione procedam, tripartitam offeram praelectionem . (fol. 178r). . talis sententia manet probabilissima, utpote stabilita fundamentis certo probabilioribus (fol. 188r).

10 *Quaenam sint partes constituentes essentialiter Eucharistiam. Facit ad quaest.* 8 *libri* 4 *Magistri Sententiarum*: In qua difficultate, ut maiori claritate procedam tripartitam illam offeram, in quarum prima parte . (fol. 189r). .. non omnino convenire cibum hunc spiritualem cum corporali, atque ideo in hoc differre ex voluntate Christi Domini sic instituentis (fol. 206r).

11 *Utrum sacramentum Eucharistiae per accidens possit aliquando conferre primam gratiam. Pertinet ad libr.* 2, 12 *dist. Magistri* [*Sententiarum*] : Et ut maiori claritate scientificaque resolutione procedam, tripartitam vobis offeram relectionem praesentem... (fol. 207r). . et hoc est fieri dispositionem proximam negative et non positive (fol. 216v).

12 *Lectio ad illa verba Matthaei cap.* 1 [,18] *Dum esset desponsata Mater Iesu etc.*: *Quaestio. Utrum inter Beatissimam Virginem et sanctum Ioseph verum daretur matrimonium. Pertinet ad dist.* 26, 28, 30 *libri* 4 *Magistri Sententiarum*: Explicaturus aggredior hanc celebrem difficultatem. Quam ut maiori reverentia explicem tripartitam offeram .. (fol. 217r). ...promittit Deus nomen aeternum et locum insignem in domo sua; ita Suárez tomo 2 in tertiam partem, quaest. 28 (fol. 229r).

13 *An sit possibilis creatura rationalis natura sua impeccabilis. Attinet ad dist.* 1 *libr.* 1 *et ad dist.* 5, 7, 23, 25 *libri* 2 *et ad* [*dist.*] 10 *libri* 3 [*Magistri Sententiarum*] : Gravissima quidem haec disputatio inter theologos censetur. In qua ut maiori claritate procedam (fol. 231r). . Insuper homo subest mutationi de loco in lo-

cum et de tempore in tempus, non tamen subest corruptioni materiae vel formae (fol. 242r).

14 *De reviviscentia meritorum*: *An merita peccato interrupta redeant. Libro* 4, *dist.* 14 [*Magistri Sententiarum*] : Suppono virtutes infusas per peccatum deperditas (fol. 244r). nisi ut spe recuperandi fructus, hominem in paenitentiam adducerent (fol. 254v).

15 *Quae et quanta sit indissolubilitas matrimonii et quo iure. An, quae et quanta sit indissolubilitas matrimonii. Haec quaestio facit ad dist.* 27, 31, 33 *libri* 1 *Magistri Sententiarum*: In qua difficultate ut maiori claritate procedam (fol. 256r). ..educationem et alia; reliqui vero contractus hoc non petunt (fol. 264v).

16 *Utrum haeresis interna sit causa sufficiens ad incurrendam excommunicationem latam contra haereticos. Facit ad dist.* 18 *libri* 4 *Magistri Sententiarum* ..: In qua ut maiori claritate procedamus, praemittendum est excommunicationem infligi non posse nisi... (fol. 269r). Praelatus posset non concedere confessario inferiori iurisdictionem ad ea absolvenda. Et haec .. tenuitatem mei ingenii (fol. 276r).

17 [*Utrum possit assumi creatura ad creandum*] : Arduum sane certamen aggredior (fol. 277r). nisi per metaphoram ac similitudinem actuum creaturarum immanere dicantur. Et haec sufficiant (fol. 284v).

Siglo 17-18. — 289 fols. — 220 × 160 mm.

Tejuelo: *Quaestiones theologicae* 2

Observ. *Autores*. No hemos dado con la pista de la paternidad del manuscrito. — *Fecha*. Así mismo no tenemos datos positivos dentro del manuscrito para fijar la fecha. Dada la prevalencia de manuscritos de este género de estos dos siglos, en la Biblioteca de la Universidad sevillana y el carácter compilatorio del manuscrito, no creemos se pueda adelantar más del siglo 17. De este tipo, por otra parte, no hemos encontrado ningún manuscrito que se salga del siglo 18. No tiene otro fundamento ni otro valor la indicación hecha acerca del tiempo del manuscrito. — *Foliac*. No estaba foliado. Primer folio, en blanco, no tenido en cuenta aun para la foliación actual, a título de guarda. Dos folios foliados en blanco. Fol. 3 Portada. *Primer tratado*, fols. 4r-84r (81 fols.). El texto de este tratado tiene varias lagunas: una cuarta parte del fol. 18v, el 19 y 20, una cuarta parte del 43v, 44, 45, excepto el título, tres cuartas partes del fol. 56v hasta el 60, tres cuartas partes del 69v a 71, excepto el título, la mitad del 83v y asimismo la mitad del 84r. *Segundo tratado*, fols. 85r-106v (22 fols.). Falta texto en la 100r hasta 101v. *Tercer tratado*, fols. 107r-126v (20 fols.). Hay señal de ha-

ber sido arrancados tres folios. *Cuarto tratado,* fols. 127r-140v (14 fols.). Hay señales de haber sido arrancados al menos cuatro folios. *Quinto tratado,* fols. 141v-153r (13 fols.). En blanco la mitad del 153r y el 153v. *Sexto tratado,* fols. 154r-162v (9 fols.). *Séptimo tratado,* fols. 163r-171v (9 fols.). Hay señal de una hoja arrancada. *Octavo tratado,* fols. 172r-178v (7 fols.). En blanco, la mitad del 172r y 172v. Hay señal de tres folios arrancados. *Nono tratado,* fols. 178r-188r (11 fols.). En blanco parte del 188r y 188v. Señal de varios folios, al menos tres, arrancados. *Décimo tratado,* fols. 189r-206r (18 fols.). En blanco mitad del 206r y 206v. Señal de dos folios al menos, arrancados. *Undécimo tratado,* fols. 207r-216v (10 fols.) *Duodécimo tratado,* fols. 217r-229r (13 fols.). Fols. 229v y 230 en blanco. *Decimotercero tratado,* fols. 231r-242r (12 fols.). Un tercio del fol. 242r hasta 243 en blanco. *Decimocuarto tratado,* fols. 244r-254r (11 fols.). La mitad del 254v y 255 en blanco. *Décimoquinto tratado,* fols. 256r-264v (9 fols.). En blanco la mitad del 264v, 265 al 268. *Décimosexto tratado,* fols. 269r-276r (8 fols.). La mitad del fol. 276r y 276v en blanco. Hay luego señal de estar arrancado un folio por lo menos. *Décimoséptimo tratado,* fols. 277r-284v (6 fols.). Un folio en blanco. Señal de un folio arrancado. *Décimoctavo tratado* fols. 286r. No existe más que el título. En blanco 286r a la mitad del 287v. *Decimonono tratado,* mitad del fol. 287v. Fols. 288 y 289 en blanco. Total 289 fols. — *Estado de conserv.* Las pastas algo despegadas.

332-89

[*Quaestiones theologicae*]: 1. *Controversia theologica de impeccabilitate Christi*: Angelicus Doctor cum aliis scholasticis agit de impeccabilitate Christi Domini (fol. 4r). . et consequenter omnia pertinebant ad obsequii constitutionem. Et haec de hoc dubio (fol. 34r).

2 *Quaestio theologica, in qua inquiritur utrum inaequalitas visionis beatificae, qua unus beatus clarius et perfectius videt Deum quam alter, sumatur praecise ex quantitate luminis gloriae vel an aliquando procedat a maiori perfectione naturali intellectus*: Ante nostram resolutionem circa propositam quaestionem, supponendum est primo .. (fol. 35r). .. meliora naturalia intellectus ex vi aequalis luminis perfectius Deum videbunt (fol. 57r).

3 *Concertatio theologica. Utrum opera naturalia moralia mereantur aliquomodo vel disponant ad primam gratiam auxiliantem seu primum praedestinationis effectum*: Ante brevem resolutionem dubii propositi, supponendum est primo, nostra opera naturalia.. (fol. 58r). . .ut Deus omnibus hominibus offerat auxilia sufficientia ad salutem (fol. 72r).

4 *An Deus sit causa peccati.*: Sine dubio quatenus peccata aliquo modo subici divinae providentiae certum reperitur... (fol. 78r). ...Posset plane. Cur non fecit? Quia noluit. Cur noluerit, penes ipsum est (85v).

5 *Controversia unica. Utrum detur physica praemotio*: In prima meae praelectionis parte, aliqua etc. ... (fol. 86r). .. constituatur independens a voluntate Dei (fol. 91v).

6 *Utrum possit dari omissio voluntaria et culpabilis in individuo absque omni actu physico voluntatis, qui sit causa vel occasio illius*: Pro maiori intelligentia propositae quaestionis, aliqua sunt supponenda, quae unanimi theologorum consensu .. (fol. 94r). .. sed sufficit ut voluntas illam indirecte velit in sua causa aut occasione (fol. 109v).

7 *Quaestio theologica et gravissima*: *Utrum peccatum commissionis [sit] malum malitia morali per privationem debitae rectitudinis vel per positivam tendentiam ad obiectum*: Ante resolutionem propositae difficultatis, suppono primo peccatum commissionis esse concretum . (fol. 110r). Etiam inspiciantur auctores contrarii et praecipue illustrissimus Godoy et Gonet in 1-2, ad quaestionem de peccatis (fol. 127r).

8 *Utrum Deus rebus volitis necessitatem imponat sua divina praedefinitione*: Deus necessitatem rebus volitis non imponere de fide sancitum est. Laborant ergo auctores . (fol. 128r). . eam determinabit [Deus] ad aliquam specialem malitiam; ergo erit causa peccati (fol. 135v).

9 *De absoluta revelatione alicuius damnationis aeternae*: Dubium de theologica spe. Utrum ille cui facta fuerit revelatio suae damnationis sperare teneatur. Pro maiori huius difficultatis... (fol. 136v). ita nec sperans non sperat nisi futurum, secundum praedictam rationem sperabilis in communi (fol. 145v).

10 *De permissione peccati*: Concertatio theologica. Utrum permissio peccati sit effectus praedestinationis in praedestinatis. In hac celebri controversia . (fol. 151r). dum nequit amari peccatum, nequibit amari permissio. Respondeo ad primam [incompleto] (fol. 159r).

11 *Quaestio theologica. Utrum voluntas divina quatenus terminabilis est ad creaturas, potuerit manere suspensione libera sive exerceri ex libero per puram omissionem ab omni actu ponendo*: Pro resolutione praesentis quaestionis supponitur primo voluntа-

tem divinam de facto non mansisse suspensam ab omni decreto .. (fol. 160r). ...cum repugnet summae actualitati voluntatis divinae manere suspensam et irresolutam. Et haec de dubio (fol. 172r).

12 *Quaestio theologica. Utrum daemones vel animae separatae damnatorum vere et realiter patiantur ab igne tartareo, et quomodo huiusmodi ignis possit illos torquere*: Paragraphus prima. Proponuntur notabilia et sententiae referuntur. Ante resolutionem propositi dubii, gratia maioris claritatis .. (fol. 172r). ...error Calvini et aliorum asserentium ignem inferni et purgatorii non esse vere et proprie corporeum, sed solum metaphorice. Secundo supponendum [incompleto] (fol. 172v).

13 *Theologica concertatio. Utrum daemones et animae separatae damnatorum vere et realiter patiantur ab igne tartareo et quomodo huiusmodi ignis possit illos torquere*: Ante resolutionem propositi dubii, gratia maioris claritatis, primo supponitur ignem illum tartareum .. (fol. 174r). . sed solum colligitur illam esse virtualiter spiritualem quoad modum (fol. 198v).

14 *Utrum angelus sit ab intrinseco et naturaliter impeccabilis respectu finis et legis pure naturalis*: Pro maiori intelligentia, primo supponendum est creaturam intellectualem de facto esse subiectam duplici legi . (fol. 200r). .. quoad speciem actus boni vel mali compatitur libertas ad exercitium individuale actuum singulorum (fol. 216v).

15 *Unica conclusio*: *Angeli sunt ab intrinseco et ex sua natura necdum substantiae incorruptibiles, verum etiam inannihilabiles et indefectibiles in existendo*: Probatur conclusio ratione insinuata a D. Thoma in hac 1 parte, quaest. 90, art. 9, quia ut aliqua natura sit... (fol. 218r). .. quae potest vocari potentia oboedientialis logica et negativa, non autem potentia aliquomodo passiva (fol. 227v).

16 *De obiecto spei supernaturalis infusae*: Concertatio theologica. Quid sit obiectum formale motivum spei supernaturalis infusae. Ante resolutionem .. (fol. 228r). ...concedant Deum ex se non esse efficacem ad auxiliandum, et idcirco nec motivum formale spei supernaturalis (fol. 255r).

17 *Incipit tractatus de voluntate Dei apud Divum Thomam 1 parte, quaest. 19, articulus primus. Utrum sit in Deo voluntas*: Conclusio est affirmativa et de fide certa... (fol. 256r). ...siquidem voluit etiam reprobos salvari et tamen non salvantur. Secundo [incompleto] (fol. 329r).

SIGLO 17 (fin). — 336 fols. — 220 × 155 mm.

TEJUELO: *Diversorum controversiae theologicae.*

OBSERV. *Autores.* Al margen del fol. 28 del primer tratado aparece el nombre de Vega. En los tratados 6 y 11 se indica asimismo al margen el nombre de Lince. Dentro del texto del tratado sexto, en el fol. 100 se repite al margen Lince. No es esto argumento cierto de la paternidad de esos tratados. En cambio, se afirma expresamente que el tratado décimo séptimo es del R. P. L. F. Gabriel Vaquerizo O. P. Del mismo son el 332-81-II, 332-86-II. III. - Respecto a Vega de ese tiempo hay un RAFAEL DE LA VEGA S. I., nacido en Santander en 1638. Entra en la Provincia de Castilla de la Compañía el 9 de octubre de 1658. Profesión de cuatro votos, el 2 de febrero de 1675. Se suscita la duda sobre si fue el 15 de agosto de 1671. Muere en Segovia el 1 de febrero de 1694. Datos sacados de notas inéditas. En cuanto al P. Lince, en la lengua de su país natal, LYNCK RICARDO, nació el 15 de noviembre de 1610, en Galway (Irlanda). Entró en la Compañía el 14 de octubre de 1626 en Santiago de Compostela. Profesor de Humanidades y Filosofía. La teología la enseñó, en Valencia y Salamanca, durante 25 años. Murió el 18 de mayo de 1676. Véase SOMMERVOGEL C., *Op. cit.*, 5, 218s. Del mismo podría tal vez ser, al mismo título que se le podría atribuir lo del manuscrito presente, el contenido del 332-90-XI. XII. Del mismo P. Lince conocemos algunos manuscritos del fondo de la Universidad de Salamanca, de algunos de los cuales, en concreto de materia cristológica, hicimos referencia en el volumen 10, año 1947, de nuestro anuario. Son el 995 (2.ª foliación: 1-53), 1167, 1179, 1180 (1.ª foliación: 1-25), 1181. Existen allí mismo otros de diversas materias. — *Copista.* En el tratado 17, tal vez al haber dado fin a todo su trabajo, se indica que lo ha realizado Juan Andrés de Acorso. — *Fecha.* Están fechados el tratado segundo, año 1683, y el 17, año 1676. — *Foliac.* El manuscrito está sin foliar, excepto los tratados segundo y octavo, que tienen su propia foliación: tratado segundo fols. 1-23; tratado octavo, fols. 1-8. Al foliar ahora, se ha excluído de la foliación, a título de guarda el folio primero. *Primer tratado,* fols. 1r-34r. El 1 y el 2 en blanco. El 3 ocupa el título. Del 4 al 34 texto. (31 fols.). El 25v, excepto dos renglones, 26, 27, la mitad del 34r y 34v en blanco. *Segundo tratado,* fols. 35r-57r. Cuéntese un 49bis (24 fols.). *Tercer tratado,* fols. 58r-72r (15 fols.). Una cuarta parte del 72r hasta el 77 en blanco. *Cuarto tratado,* fols. 78r-85v (8 fols.). *Tratado quinto,* fols. 86r-91v (6 fols.). Dos tercios del 91v hasta el 93v en blanco. *Sexto tratado,* fols. 94r-109v (16 fols.). El folio 100, excepto tres palabras, en blanco. *Séptimo tratado,* fols. 110r-127v (18 fols.). Tres cuartas partes del fol. 127r y 127v en blanco. *Octavo tratado,* fols. 128r-135v (8 fols.). *Nono tratado,* fols. 136v-145r (10 fols.). En 136v sólo el título. La mitad del 145r hasta 149 en blanco. *Décimo tratado,* fols. 151r-159r (9 fols.). Fol. 159v en blanco. *Undécimo tratado,* fols. 160r-172r (13 fols.). *Duodécimo tratado,* fols. 172rv. El fol. 173 en blanco. *Decimotercer tratado,* fols. 174r-198v (25 fols.). La mitad del fol. 198v y 199 en blanco. *Decimo cuarto tratado,* fols. 200r-216v (17 fols.). Folio 217 en blanco. *Décimo quinto tratado,* fols. 218r-227v (10 fols.). *Décimo sexto tratado,* fols. 228r-255r (28 fols.). En el folio 228r sólo el título. *Décimo séptimo tratado,* fols. 256r-329r (74 fols.). Des-

de la mitad del fol. 329r al 335 en blanco. En total, pués, 336. — *Tamaño.* No es uniforme el tamaño de los folios. — *Encuad.* Intonso. — *Dispos. del texto.* Adviértase que se repite: completándolo en el *Décimo tercero* el mismo tratado *Décimo segundo.*

332-90

[*Quaestiones Theologicae*]: 1 ACORSO Y DORIA IOANNES ANDREAS, *Quaestio disputanda. Utrum una propositio sit verior formaliter alia*: Antequam nostram conclusionem proponamus, supponendum est primo quod nomen veritatis . (fol. 1r). .. et nihilominus non participatur secundum magis Haec conclusio defensa fuit in maiori Collegio Divi Thomae Hispaiensi a Nobili Ioanne Andrea de Acorso, anno Domini Nostri Christi 1673 (fol. 10r).

2 *Materia de divina Providentia* : Praerequiri aliquod decretum ad existentiam actus liberi creati... (fol. 13r). ...non esset liber, nisi scientia media praecederet decretum et actum. Ergo (fol. 29v).

3 *Causa per rationem essentialem causae convertitur necessario cum effectu possibili* : Et probatur primo, nam causa per virtutem causativam (fol. 30r). falsum esse possibilitatem creaturarum praecise consistere in divina omnipotentia. Et haec de hac quaestione sufficiant dicta. Finis (fol. 39r).

4 *Divinae Scripturae celebris tractatus. De sensibus illius*: Prologus. Reprehensibilis est valde his temporibus abusus .. (fol 41r). .. maxime ex profana historia, loquens ad corinthios ait: Sicut et quidam poetarum vestrorum dixerant: ipsius enim et genus [incompleto] (fol. 48v).

5 *Dubitatu tertio. Utrum offensa peccati mortalis sit simpliciter infinita*: Duae sententiae sunt in hoc dubio: prima, negativa .. (fol. 49r). ...quod Deus remittat peccatum, nam peccatum non [incompleto] (fol. 67v).

6 *Materia de Incarnatione incipit, de qua pertractat Angelicus Doctor, tertia parte, in quinque prioribus quaestionibus*: Disputant de hac materia scholastici cum Magistro . . (fol. 68r). .. nec optima omittere, et alia minus bona facere. Resp. primo [incompleto] (fol. 98v).

7 *Dubium theologicum. De amore creaturarum possibilium fuse pertractans*: Quaestio percelebris ad materiam de voluntate

Dei pertinens (fol. 101r). . si non esset amor, licet vere et realiter sit complacentia simplex ((fol. 125r).

8. *Quaestio theologica. Utrum Sacra Theologia sit habitus specificus quoad substantiam supernaturalis* .: Ante resolutionem huius quaestionis aliqua sunt praesupponenda .. (fol. 126r). ... seu negative, quatenus tollunt impedimentum subiecti (fol. 153v).

9 *Utrum possit dari omissio voluntaria et culpabilis in individuo absque omni actu physico voluntatis, qui sit causa vel occasio ipsius*: Pro maiori huius difficultatis intelligentia, aliqua supponuntur, quae unanimiter .. (fol. 161r). . nequeat voluntarie egredi absque praesuppositione alicuius actus praesuppositive. Et haec de hoc dubio (fol. 168v).

10 *De voluntate Dei. An, si Deus ageret ex necessitate naturae, voluntas creata libere operaretur*: Si Deus ageret ex necessitate naturae, non esset formaliter liber (fol. 170v). . ergo in nullo suam libertatem exercet in tali decreto de futuro (fol. 175v).

10 bis. [*De scientia Christi*]: Christum Deum non potuisse etiam de potentia absoluta divinam essentiam comprenhendere .. (fol. 180r). est enim alia maior, attenta hac divina et absoluta gratia: ergo (fol. 180r).

11 *Utrum causa, secundum formalem et essentialem rationem causae, conectatur cum suo effectu conexione essentiali absoluta et necessaria*: Constans doctrina est, causam nullatenus posse definitive explicari (fol. 181r). debeat correspondere effectum secundum actualem Tertio colligitur [incompleto] (fol. 187r).

12 *Concertatio theologica. Quid sit obiectum formale motivum spei supernaturalis infusae*: Ante resolutionem impositi dubii, aliqua sunt praesupponenda, quibus suffragatur . (fol. 189r). ... non esse efficacem ad auxiliandum, et idcirco nec motivum formale spei supernaturalis. Finis (fol. 204v).

13 *Utrum divina omnipotentia necessario cum possibilibus conectatur vel ordinem transcendentalem dicat*: Praesens dubium in tres sequentes partes .. (fol. 205r). falsum esse possibilitatem creaturarum possibilium praecise consistere in divina omnipotentia. Et haec de hac quaestione (fol. 217r).

14 *Praelectio theologica. Utrum inter relationem divinam et essentiam divinam sit aliqua distinctio actualis ante operationem* : Suppono primo tanquam certum de fide in Deo dari rela-

tiones... (fol. 219r). . quod virtualiter sint plures, per quod adstruitur distinctio virtualis (fol. 229v).

15 GODOY, PETRUS O. P. (EPISC.), *Percelebris disputatio. Per quid Personae divinae constituantur et distinguantur*: In hac ergo celeberrima quaestione tot sunt theologorum sententiae... (fol. 231r). . Tertio. Nam relatio praedicamentalis respicit terminum ut purum terminum (fol. 246v).

16 *Utrum Verbum divinum assumere potuerit humanam naturam personatam, retenta sua personalitate* : Supposita littera Magistri, incipies; sed antequam .. (fol. 247r). .. et per illam reddi existens, quod omnino implicatorium censetur. Et haec de hac quaestione (fol. 255v).

17 *Praelectio de constitutivo divinarum Personarum*: Iam tempus [... ?] non remorante exposcit ut ad quaestionis enucleationem... (fol. 257r). .. non constituit Personam divinam formaliter in ratione Personae (fol. 266r).

18 [*De providentia Dei circa malum*] : Auctoritates ad stabiliendam solutionis doctrinam ordinatae, solutionis, inquam, argumentorum .. (fol. 271r). . sed eadem visione non attingit possibilia in particulari; ergo agnoscitur (fol. 272v).

19 *Cuiusnam perfectionis divinae sit participatio doni maternitatis Beatissimae Virginis Mariae*: Supposito de fide Beatissimam Virginem Mariam genuisse Verbum .. (fol. 273r). .. hoc modo Patris donum Maternitatis, Beatissimam Virginem sanctificat. Et haec de hac quaestione ad laudem Dei et Beatissimae Virginis Mariae (fol. 281v).

20 *Cuiusnam perfectionis divinae sit participatio doni maternitatis Beatissimae Virginis Mariae*: Supposito de fide Beatissimam Virginem Mariam genuisse Verbum... (fol. 284r). ...Ultimo probatur a paritatibus, quod intellectus creatus [incompleto] (fol. 286v).

SIGLO 17 (fin). — 315 fols. — 215 × 155 mm.

TEJUELO: *Quaestiones theologicae diversorum.*

OBSERV. *Autores.* Tres nombres aparecen, a través de este farragoso manuscrito, como autores, algunos de ellos meramente probables, de varios de los temas, no creo merezcan el nombre de verdaderos tratados, contenidos en el mismo: Juan Andrés de Acorso y Doria, Lince y Godoy. A JUAN ANDRÉS DE ACORSO Y DORIA lo conocemos del manuscrito anterior de la serie, 332-89, donde más bien aparece como compilador de los temas en él toca-

dos. Sin dejar probablemente de tener en éste, de tanta afinidad con el anterior en su disposición y método y en su carácter de silva farragosa, el mismo papel de copista o compilador, en el tema primero parece actuar también como autor. No hemos podido dar con la pista de algún dato sobre su vida. Del P. LINCE, tal vez autor, aunque con no gran certeza, de los temas 11 y 12 del manuscrito, ya dimos la noticia que de él tenemos, al describir el manuscrito anterior, 332-89. En cuanto a Godoy, si no autor propiamente, sí fuente para el tema 15, como expresamente se indica en el mismo apartado, es PEDRO DE GODOY O. P., Obispo de Burgo de Osma, primero, y, luego, de Sigüenza. Fue natural de Aldeanueva (Extremadura). Desempeñaba la cátedra de Prima en Salamanca por el año 1663. Del 1664 al 1672 fue obispo de Burgo de Osma. En este último año pasó a la sede de Sigüenza. Murió el 29 de octubre de 1707. Véase QUÉTIF I. — ECHARD I., *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, tom.2, Lutetiae Parisiorum, 1271, pag. 673s; EUBEL C... - SEFRIN P., *Hierarchia Catholica*, vol. 4, Monasterii 1935, pag. 268; vol. 5, Patavii 1952, pag. 351. En los demás temas no hay referencia a autor. — *Fecha*. El primer tema, que es la conclusión defendida por Acorso en el Colegio de Santo Tomás de Sevilla, lleva la fecha de 1673. En una especie de dedicatoria del fol 294r, aparece la fecha del año 1674. Después de los temas de carácter doctrinal y teológico, hay una serie de cartas; la 21 lleva fecha de 1674, la 22, es de 1673, la 28, de 1678. De la misma fecha es la 29. — *Foliac*. Estaba sin foliar, excepto algunos de los temas, a saber, el 13 (fols. 1-13), 14 (fols. 1-12), 16 (fols. 1-9). Al foliar ahora, se han dejado tres folios sin foliar, a título de guardas. *Primer tema*, fols. 1r-10r. Los fols. 10v a 12v en blanco. *Segundo tema*, fols. 13r-29v. *Tema tercero*, fols. 30r-39r. El 39v y 40 en blanco. *Cuarto tema*, fols. 41r-48v. *Quinto tema*, fols. 49r-67v. En blanco, una cuarta parte del fol. 50v, el 51r, 61v. *Sexto tema*, fols. 68r-98v. *Séptimo tema*, fols. 100r-125r. El fol. 100 sólo tiene título, la mitad del 125r y 125v en blanco. *Octavo tema*, fols. 126r-153v. En blanco los fols. 132v, 133r-137, las tres cuartas partes del 142v, 143r-148v y casi totalmente el 153v. Siguen en blanco del 154r al 160v. *Tema nono*, fols. 161r-168v. Fol. 169 en blanco. *Décimo tema*, fols. 170r-175v. En blanco 170v y 175v. Siguen en blanco 176r-179v. *Tema décimo bis*. (Fragmento), fol. 180r. Los dos tercios del 180r y 180v en blanco. *Undécimo tema*, fols. 181r-187r. Los fols. 187v y 188 en blanco. *Duodécimo tema*, fols. 189r204v. *Tema décimo tercero*, fols. 205r-217r. Un tercio del 217r, el 217v y 218 en blanco. *Tema décimo cuarto*, fols. 219r-229v. El 230 en blanco. *Tema décimo quinto*, fols. 231r-246v. *Tema décimo sexto*, fols. 247r-255v. Fol. 256 en blanco. *Tema décimo séptimo*, fols. 257r-266r. La mitad del 266r hasta el 270v en blanco. *Tema décimo octavo*, fols. 271r-272v. *Tema décimo nono*, fols. 273r-281v. Los folios 280s están sueltos en forma de pliego. *Tema décimo nono bis*, (fragmento híbrido latino-castellano), fols. 282rv. Fol. 283 en blanco. *Tema vigésimo*, fols. 284r-286v. Los fols. 287-293 en blanco. En el fol. 294r hay una especie de dedicatoria, alusiva al trabajo de compilación de Acorso. Siguen una serie de cartas, 11 en total, del fol. 294v al 303v., que no interesan para nuestro intento. Todavía tiene el manuscrito otros 7 folios (304-310). Con los

tres folios no foliados más dos folios *bis* hacen en total, de hecho, 315 fols. — *Encuad.* Intonso.

BIBLIOGRAFÍA. *Duplicados.* El 332-89-16 es duplicado del 332-90 12. Dentro del mismo 332-90, en parte al menos, son duplicados el tema 3 y el 13. El 19 y 20 parece que sólo se diferencian en la distinta amplitud; el título y comienzo son idénticos.

332-105

PRIETO PETRUS EMMANUEL, *Elementa Philosophiae ex Philosophorum, cum veterum, tum novorum, scriptis collecta a . . , praesbitero, regia Hispalensi Universitate dictata*: Praefatio. Quisquis rei huius, quae Philosophia graece dicitur, latine vero studium et amor sapientiae. . (pag. 5). . . si maledicos Philosophos repudiabitis, Philosophiamque ipsam tuebimini, ut adultam virginem castam, atque ab impudentium amatorum impetu quoad eius fieri facere poteritis, prohibebitis (pag. 570).

SIGLO 18. — 577 pags. — 200 × 145 mm.

TEJUELO: *Elementa Philosophiae.*

OBSERV. *Autor.* Sacerdote, Profesor en la Universidad de Sevilla. Del mismo son el 331-76, 331-77, 331-196. Véase MOORE E., *Art. cit.*, pag. 280s, 297s. — *Fecha.* Todo hace pensar en una obra tardía. La misma disposición del texto, y la encuadernación hacen pensar en una obra de fines del 18. *Foliac.* Guardas de estilo moderno. Cuatro páginas al principio y siete al fin en blanco y 566 de texto. Total 577 pags. — *Disp. texto*: Letra grande y renglones muy espaciados, de tal manera que en cada página no hay sino 17 renglones. Viñetas de flores frecuentes a través del texto; emblemas religiosos, al final de muchos párrafos. — *Encuad.* Cuero con lomo adornado y dorado, el estilo es español.

BIBLIOGRAFÍA. *Duplicado* del 331-196. Es el primer volumen de un *Curso de Filosofía*, cuyos segundo y tercero son los manuscritos 331-76 y 331-77.

Fecha. Todo hace pensar en una obra tardía. La misma disposición del texto, y la encuadernación hacen pensar en una obra de fines del 18. — *Foliac.* Guardas de estilo moderno. Cuatro páginas al principio y siete al final en blanco y 566 de texto. Total, 577 pags.

332-143

Tractatus Tertius, a quaestione 23 *usque ad quaestionem* 45, *de Charitate*: Quaestio de charitate secundum se considerata. Declaratis iam virtutibus fidei et spei, tractat Sanctus Thomas de chari-

tate . (fol. 3r). . ut ad media ipsi necessaria aut utilia virtus extendi potest; ad contraria minime; si quodlibet opus moraliter bonum [incompleto] (fol. 180v).

SIGLO 17-18. — 184 fols. — 330 × 205 mm.

TEJUELO: *Papeles varios.*

OBSERV. *Autor.* No hemos llegado a poder identificar al autor. — *Foliac.* Damos únicamente los folios del tratado *De charitate,* que es sólo parte del manuscrito. No está foliado, ni este tratado, ni el resto del manuscrito. El tratado que describimos tiene un folio-portada más otro en blanco, 178 fols. de texto, y, al fin, otros cuatro folios en blanco. — *Tamaño.* Asimismo, hemos dado el tamaño del tratado *De Charitate,* que es distinto del del resto del manuscrito, que es de 310 × 215. — *Encuad.* Intonso, excepto el tratado *De Charitate.* Este es uno de los signos de que el texto que contiene el manuscrito fuera del tratado *De charitate,* estuvo primitivamente separado del dicho tratado. Hay otro signo del mismo hecho, a saber, en el folio primero del dicho tratado hay un rótulo, semejante al que existe de ordinario en el comienzo de los demás manuscritos independientes. Estos indicios se confirman definitivamente por el hecho de que consta expresamente que el manuscrito actual procede de la fusión del primitivo de la misma signatura, que muy probablemente estaba constituído sólo por el tratado *De Charitate,* con el 330-79, hoy inexiste, pero del que hay referencias en el fichero de la dirección de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla. Se conserva en efecto, la ficha del antiguo manuscrito 330-79, con la indicación de haber sido unido al 332-143, con prevalencia de esta signatura y anulación de la 330-79, para el tomo resultante. El contenido principal del antiguo 330-79 es la documentación relativa al pleito, de carácter doctrinal, pues está por medio el Santo Oficio de Granada, entre el P. Pedro de Avilés, Provincial de la Compañía de Jesús en Andalucía y Juan del Espino, Pbro., detenido en las cárceles de la Inquisición. El alegato de éste está impreso a dos columnas. Entre esta documentación y el *De Charitate* hay otros cuatro documentos de contenido heterogéneo: *tercer documento*: Solicitud de un mayorazgo de D. Francisco de Paula Vargas; *cuarto documento*: Alegación en un pleito de separación y divorcio; *quinto documento*: Relación de un reconocimiento geográfico en Nueva España; *sexto documento*: Papeles relativos a la admisión de religiosos en un convento de Carmelitas. Finalmente se inserta el *De Charitate,* el único de los documentos encuadernados en el actual 332-143, que nos interesa.

AUTORES DE LOS INEDITOS DESCRITOS

Abulensis J. 143 [139]
Acorso y Doria J. A. 152 [148]
Alarcos I. 104 [100]
Baño I. del 123 [119]
Burgos M. 109 [105]
Carreño P. 108 [104]
Esquibel P. de 114 [110]
Fernández M. 143 [139]
García D. 102 [98]. 104 [100]
Godoy P. 154 [150]
Gutiérrez J. 107 [103]
Lanzavecchia I. B. 103 [99]. 115s [111s]
Laredo P. de 117ss [113ss]. 121 [117]
León T. de 113 [109]
López D. 118 [114]. 120s [116s]. 123s [119s]. 127ss [123ss]
López Ph. 122 [118]. 125s [121s] 128 [124]
Lozano G. 114 [110]
Luque A. de 112 [108]
Mármol 102 [98]
Medina B. de 119 [115]
Mendoza P. de 111 [107]
Montesdoca L. 110 [106]
Morales F. 111 [107]
Moreno F. 132 [128]
Prieto P. E. 156 [152]
Ramos A. 129ss [125ss]
Robles F. 132 [128]
Rodríguez I. 134 [130]
Ruiz C. 132 [128]
Sailies 143 [139]
Salcedo 143 [139]
Sola L. de 138s [134s]
Tena I. 134s [130s]
Torres P. 105 [101]
Vaquerizo G. 141 [137]
Vileses J. de 139s [135s]

CONTENIDO DE LOS INEDITOS DESCRITOS

Filosofía

Tratado de conjunto

Elementa Philosophiae (P. M. Prieto) 156 [152]

Lógica

Aristotelis universa Dialectica (B. de Laredo) 121 [117]
In universam Aristotelis Dialecticam (D. López) 129 [125]
In universam Aristotelis Dialecticam (I. Rodríguez) 134 [130]
In Aristotelis Logicam sive Dialecticam (I. Tena) 134 [130]
Dialectica (A. Ramos) 130 [126]
De mentis interpretatione (Ph. López) 128 [124]
Plenior Logicorum tractatio (Ph. López) 125 [121]
In magnam Aristotelis Logicam (A. Ramos) 130 [126]
De vocibus simplicibus (P. de Laredo) 117 [113]
Explicatio virtualis distinctionis et identitatis (D. López) 118 [114]
Utrum una propositio sit verior formaliter alia (J. A. Acorso) 152 [148]

Metafísica

In universam Aristotelis Metaphysicam (B. de Medina) 119 [115]

Metaphysica, duce Aristotele (Ph. López) 122 [118]
Metaphysica (A. Ramos) 129 [125]
Causa convertitur cum effectu possibili 152 [148]
Utrum causa conectatur cum suo effectu 153 [149]

Física

Aristotelis octo Physicorum libri (P. de Laredo) 120 [116]
In octo libros Physicorum (F. Robles — F. Moreno) 132 [128]
In octo Aristotelis Physicorum libros (I. Tena) 135 [131]
In primum Physicorum librum (A. Ramos) 131 [127]
In Physicam Aristotelis (A. Ramos) 131 [127]
Liber secundus Physicorum (I. del Baño) 123 [119]
Liber secundus Physicorum (Ph. López) 126 [122]
Liber quartus Physicorum: de loco, vacuo, tempore (D. López) 124 [120]
De loco et vacuo (I. de Alarcos) 104s [101s]

Generación y corrupción

De ortu et interitu seu de generatione et corruptione (P. de Laredo) 118s [114s]
De ortu et interitu (López) 126 [120]
De generatione et corruptione (A. Ramos) 129 [125]

Psicología

Ad libros tres de Anima (P. de Laredo) 119 [115]
In Aristotelis tres libros de Anima (Ph. López) 122 [118]
In libros Aristotelis de Anima (López) 127 [123]
De Anima (A. Ramos) 129 [125]

Varios

De corpore simplici et mixto (Ph. López) 122 [118]
De denominativis et denominationibus (P. de Laredo) 116 [112]
De physico auditu seu auscultatione (D. López) 123 [119]
Ad libros octo de auscultatione (Ph. López) 126 [122]
Physiologia peripatetica (Ph. López) 125 [121]

Teología Dogmática

Esencia y atributos divinos

De [natura et] attributis [divinis] (Mármol) 102 [98]
Super q. 12 Primae Partis [De cognoscibilitate Dei] 141 [137]
Varii tractatus de divina scientia 138 [134]
De scientia Dei (G. Lozano) 114 [110]
De scientia Dei (J. B. Lanzavecchia) 116s [112s]
De scientia Dei media 105 [101]
Tractatus de divina voluntate (L. de Sola) 138 [134]
Tractatus de divina voluntate 150 [146]
De voluntate Dei 153 [149]

Utrum in voluntate divina sit possibilis pura omissio 145 [141]
Utrum voluntas divina potuerit manere suspensione libera 149 [145]
De amore creaturarum possibilium 152 [148]
Celebris de praedestinatione controversia 112 [108]
De divina praedestinatione 136 [132]
De praedestinatione (L. de Sola) 138 [134]
De praedestinatione sanctorum 141 [137]
Utrum Deus necessitatem imponat sua divina praedestinatione 149 [145]
Utrum detur physica praemotio 149 [145]
An Deus sit causa peccati 149 [145]
De permissione peccati 149 [145]
Utrum omnipotentia divina habeat connexionem cum possibilitate creaturarum 145 [141]
Utrum divina omnipotentia necessario cum possibilibus conectatur 154 [150]
Materia de divina providentia 152 [148]
De providentia Dei circa malum 154 [150]

Trinidad

De profundissimo Trinitatis mysterio (D. García) 104 [100]
Summa de materia Sanctissimae Triados (D. López) 121s [117s]
De Trinitate 140 [136]
De Trinitate 144 [140]
De processione divinarum personarum 141 [137]
An, si Spiritus S. non procederet a Filio, realiter distingueretur ab illo 145 [141]
Utrum inter relationes divinas et essentiam sit aliqua distinctio actualis 153 [149]
Per quid Persona divina constituatur et distinguatur (P. Godoy) 154 [150]
De constitutivis divinarum Personarum 154 [150]

Dios Creador

Utrum principium per se productivum ... creaturarum sit Deus ut unus... 145 [141]
Utrum possit assumi creatura ad creandum 147 [143]
An sit possibilis creatura rationalis natura sua impeccabilis 146 [142]
De Angelis [L. Montesdoca] 110 [106]
Utrum angelus sit ab intrinseco et naturaliter impeccabilis 150 [146]
Angeli sunt ab intrinseco inannihilabiles 150 [146]

Cristología

De mysterio divinae Incarnationis (P. de Torres) 105s [101s]
De divina Incarnatione 106 [102]
De Incarnatione (N. Burgos) 109 [105]
De Incarnatione 110 [106]
De Incarnatione (T. de León) 113 [109]
De Incarnatione Verbi (C. Ruiz) 132 [128]
De Verbi divini Incarnationis mysterio 141 [137]
De Incarnatione 152 [148]

Utrum Verbum divinum assumere potuerit humanam naturam personatam 154 [150]
An Christus sit et dicatur persona composita 141 [137]
De scientia Christi 153 [149]
De impeccabilitate Christi 148 [144]
Utrum Christus Dominus fuerit rex temporalis in quantum homo. Dos tratados. 136 [132]. 142 [138]

Mariología

Cuiusnam perfectionis divinae sit participatio doni maternitatis B. M. V. Dos tratados. 154 [150]

Gracia

De gratia sanctificante (J. B. Lanzavechia) 116 [112]
De gratia iustificante (D. López) 123 [119]
De gratia auxiliatrice (L. López) 128 [124]
Deus auxilians. Deus praedefiniens 102 [98]
De auxiliis divinae gratiae (A. de Luque) 112 [108]

Virtudes

De divina fide (L. de Sola) 139 [135]
De fide (Salcedo) 143 [149]
De beatitudine et spe (J. B. Lanzavecchia) 103 [99]
De obiecto spei supernaturalis infusae 150 [146]
Quid sit obiectum formale motivum spei supernaturalis infusae 153 [149]
De caritate [2, 2, q. 23, 24] 136 [132]
De caritate [id] (G. Vaquerizo) 141 [137]
A q. 23 ad 45, De Charitate 156 [152]

Sacramentos

De sacramentis in genere (A. de Luque) 112 [108]
De almo Eucharistiae sacramento (F. Morales) 111 [107]
Arcani Eucharistici accurata illustratio (D. López) 127 [123]
De actione transubstantiativa 146 [142]
Quaenam sunt partes constituentes essentialiter Eucharistiam 146 [142]
Utrum sacramentum Eucharistiae possit aliquando conferre primam gratiam 146 [142]
De sacramento poenitentiae 136 [132]
De beatitudine et spe (J. B. Lanzavtcchia) 103 [99]
De reviviscentia meritorum 147 [143]

Novísimos

De mortis articulo (P. de Mendoza) 111 [107]
An spiritus et animae in alia vita puniantur igne corporeo 145 [141]
Utrum daemones vel animae separatae damnatorum vere et realiter patiantur ab igne tartareo. Dos tratados. 150 [146]
De absoluta revelatione alitius damnationis aeternae 149 [145]

De ultimo fine seu de beatitudine supernaturali hominis (L. Montesdoca) 110 [106]
De beatitudine (J. B. Lanzavecchia) 103 [99] 116 [112]
De visione beatifica (J. Vileses). Dos ejemplares. 139s [135s]
De inaequalitate visionis beatificae 148 [144]

Varios

Compendium de materiis theologicis variis. Dos ejemplares. 106s [102s]
Utrum sacra theologia sit habitus specificus quoad substantiam supernaturalis 152 [148]

Teología Moral

Principios

De actibus humanis, etc. (J. B. Lanzavecchia) 115 [111]
Utrum opera moralia naturalia mereantur 148 [144]
De peccatis 135 [131]
De peccatis 139 [135]
Utrum offensa peccati mortalis sit simpliciter infinita 152 [148]
Utrum possit dari omissio voluntaria et culpabilis in individuo absque omni actu physico voluntatis. Dos ejemplares. 149 [145]. 153 [149]
Utrum peccatum coommissionis sit malum... per privationem... 149 [145]
De legibus (P. de Esquibel) 114 [110]
De conscientia (D. López) 120s [116s]

Virtudes y vicios

Utrum haeresis interna sit causa sufficiens ad incurrendam excommunicationem latam contra haereticos 147 [143]
Q. 88, de voto (J. Abulensis) 143 [139]
De adoratione imaginum 136 [132]. 142 [138]
De acceptione personarum (M. Fernández) 143 [139]
De homicidio 143 [139]
[De iustitia, de religione; de voto] 2, 2, q. 67-78, 88s (Sailies) 143 [139]
De vitiis contrariis iustitiae commutativae 143 [139]
De restitutione 143 [139]

Sacramentos

An circunstantiae aggravantes intra eandem speciem sint necessario confitendae 146 [143]
Quae et quanta sit indissolubilitas matrimonii 147 [143]

Sagrada Escritura

De sensibus illius 152 [148]
Ex Novo et Veteri Testamento quaestiones perdifficiles 104 [100]
Lectio ad Matt. 1, 18 146 [142]
Expositio litteralis et moralis in epistolam ad Romanos 136 [132]

Varios

De canonizatione et beatificatione 136 [132]

De Sacra Doctrina, in 1 p., q. 1 de Ambrosio de Salazar

Introducción y edición

de

Cándido Pozo S. I.

INTRODUCCION

La figura de Ambrosio de Salazar, sustituto de Domingo de Soto en la cátedra de Prima de Salamanca desde 1556 a 1559, es la de un teólogo dinámico y joven, muerto prematuramente.[1] Publicamos hoy sus explicaciones de clase sobre la *Sacra Doctrina*, correspondientes al curso de 1557-58,[2] contenidas en el Manuscrito 1042 de la Biblioteca Angélica de Roma.[3]

El texto, que hoy editamos es una muestra excelente de las cualidades intelectuales de este teólogo demasiado poco conocido:

---

1 Una breve biografía en Ehrle, F., *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI:* EstEcl 8 (1929) 438s.

2 Para la cronología de estas lecturas cfr. Pozo, C., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca,* Madrid 1959, pp. 145s.

3 La descripción del manuscrito véase en Pozo, C., o.c., p. 145, nota 45.

su comentario a Santo Tomás es ceñido y claro; va directamente a los problemas con un pensamiento ordenado y diáfano.

Comparando con las lecturas de Vitoria, Soto o Cano publicadas anteriormente, llama la atención la desaparición en Salazar de la problemática nominalista.[4] El mismo Escoto aparece sólo discretamente.[5] Por el contrario, es característico en Salazar encontrar con frecuencia citas de autores modernos: Juan Mair,[6] Juan Driedo,[7] Alberto Pighio[8] o Domingo Soto (a quien estaba precisamente supliendo en la cátedra y cuya obra *De natura et gratia* cita dos veces).[9]

Salazar se muestra gran conocedor de Santo Tomás. De los comentadores, el más frecuentemente aducido por él es, naturalte,[10] Cayetano;[11] ocupa el segundo lugar Capréolo.[12] De los teólogos independientes del siglo XV, encontramos citado una vez a Alfonso de Madrigal (el Tostado).[13]

En oposición con Vitoria[14] y Soto[15] y en algún sentido también con Cano,[16] Salazar no tiene conciencia de que la Teología realizada por los Padres y la realizada por los escolásticos sean dos tipos de Teología. Según Salazar, tanto unos como otros realizaron un mismo tipo de Teología —esencialmente una Teología

---

4 Cfr. ArchTeolGran 20 (1957) 311; 21 (1958) 203s; 22 (1959) 149, donde podrá constatarse la presencia frecuente de la problemática nominalista en Vitoria, Soto y Cano respectivamente.

5 Núm 12, 22 y 25.

6 Núm. 53.

7 Núm. 54.

8 Núm. 54.

9 Núm. 9 y 12.

10 «Donde se puso como base para la enseñanza en lugar de las sentencias de Lombardo, la Suma de Santo Tomás, pronto el influjo de Cayetano, casi por motivos externos, se llevó la palma sobre el de los comentadores de las sentencias». STEGMÜLLER, F., *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina*, Barcelona 1934, p. 22.

11 Núm. 12, 20, 23, 26, 39.

12 Núm. 20, 30, 31.

13 Núm. 62.

14 Cfr. ArchTeolGran 20 (1957) 316ss.

15 Cfr. ArchTeolGran 21 (1958) 204s.

16 Cfr. ArchTeolGran 22 (1959) 155, donde se verá que la Teología de los Padres, según Cano, realiza sólo la primera de las dos funciones, que se dan en la Teología escolástica.

de conclusiones—, aunque los últimos lo hicieran con un método más reflejamente poseído.[17] Este progreso de los escolásticos fué providencial, ya que permite un más rápido conocimiento de las verdades.[18]

Por este camino más radical, Salazar coincide con Soto[19] y Cano[20] en considerar la noción tomista de Teología como la única auténtica. Claro que tal noción no debe ser empobrecida. Salazar traza un cuadro de todas las funciones, que en esa Teología —ciencia de conclusiones— deben integrarse: la Teología debe explicar los principios, como lo hace también cualquier otra ciencia;[21] por ser ciencia suprema, tiene como propio un trabajo polémico contra los herejes[22] y apologético frente a los paganos;[23] a ella toca deducir lo que obscuramente se encuentra en la Sagrada Escritura o en los Santos Padres, con lo que se evita el peligro de des-

---

17 «Alio modo accipitur sacra doctrina pro hac nostra theologia, quae continetur in sacris [litteris] veluti in principiis, explicatius in sanctis et potissime in doctoribus scholasticis a quibus est veluti in artem reducta et in ordinem disciplinae». Núm. 8. «Deinde adveniente Christo Salvatore nostro, sicuti aucta est ipsa fides, ita haec saluberrima scientia, quae cognita est ab ipsis sanctis, quamvis non sit ab eis ita exacte tradita et ad artem redacta; per hanc defendebantur ipsi a philosophis et haereticis, ut est videre apud Hieronymum et Augustinum. Postremo peculiari Dei providentia redacta est in artem a doctoribus scholasticis». Num. 9.

18 «Postremo peculiari Dei providentia redacta est in artem a doctoribus scholasticis, quorum opere factum est ut brevi tempore et optimo ordine habeatur notitia magnarum et divinarum rerum». Núm. 9.

19 Cfr. ArchTeolGran 21 (1958) 206.

20 Cfr. ArchTeolGran 22 (1959) 150s.

21 «Ad hanc theologiam primo pertinet explicare articulos fidei sanumque eorum intellectum ostendere, quemadmodum aliae scientiae habent explicare sua principia». Núm. 8.

22 «Deinde, eo quod est suprema omnium facultatum, ut infra videbimus, habet defendere ea, quae sunt fidei, ab haereticis, nam ad supremam scientiam pertinet defendere sua principia; hoc autem facit argumentando ex scripturis, quas admittunt haeretici, et convincit eos». Ibid.

23 «Praeterea habet defendere ea, quae sunt fidei, a philosophis, qui nullas admittunt scripturas sacras, sed nituntur tantum rationibus naturalibus; defendit autem ostendendo non esse impossibilia ea, quae sunt fidei, nec repugnantia principiis naturae et deinde solvendo argumenta philosophorum, quae apparenter dessumuntur ex principiis naturae contra ipsam theologiam; insuper in multis ostendit ea, quae sunt fidei, non solum non repugnare, quin potius esse secundum naturam, et ita destruit omnem

lizarse en la herejía o en errores al leer la Sagrada Escritura; [24] por último, engendra la fe, en cuanto que hace posible una proposición del mensaje en toda su pureza. [25]

Dentro de la función apologética de la Teología, tiene cabida probar racionalmente la misma existencia de Dios. [26] Este tipo de argumentaciones puramente racionales tiene también un sentido de confirmación. [27] No puede decirse que el recurso a la razón natural, para resolver los argumentos de los paganos, sea impropio del teólogo. [28]

En otro lugar hemos puesto de manifiesto que Salazar es uno de los teólogos de la Escuela de Salamanca, que utiliza la expre-

inanem philosophiam extollentem se adversus fidem cogitque eam ancillari ipsi fidei». Ibid.

24 «Deinde sacra haec theologia habet in lucem proferre multa necessaria ad salutem, quae obscure et confuse continentur et in sacris litteris et in nuda cognitione fidei; immo multa huiusmodi, quae obscura continentur in sanctis et confusa; habet explicare omnia illa, unde habet continere hominem, ne labatur in haeresim et in errores, dum legit sacram scripturam; experientia enim constat multos errasse in intelligentia sacrarum litterarum, quia sine ista theologia aggressi sunt explicare eam». Ibid.

25 «Postremo ista theologia non solum habet explicare, defendere etc. ipsam fidem, sed etiam gignere, quia fides, quamquam ipsa fides sit a solo Deo infundente, est tamen a ministris et ab ecclesia ut proponentibus; eam autem firmam, puram proponere non commode possunt, nisi habeant hanc sacram doctrinam». Ibid.

26 «Theologia quatenus est scientia, quae procedit ex principiis fidei, supponit Deum esse per fidem nec id demonstrat. Deinde supponit Deum esse per rationem naturalem, qua aliquando utitur ut ancilla et subministrante, sicut dictum est de scientiis physicis. Et quia non omnibus constant istae rationes naturales, adducit eas ut ancillas et, ut eas adducat, quaerit an Deus sit. 2° dicimus quod nulla scientia demonstrat de suo subiecto quod sit; sed tamen, si est aliquid a sensibus abstractum et de quo aliqui dubitant an sit, ostendit quod sit, praesertim si est principalis scientia». Núm. 49.

27 «Istis autem utitur vel ad maiorem manifestationem eorum, quae dicit, et ex consequenti ad adaequalem persuasionem, nam res manifestae melius persuadentur». Núm. 53.

28 «Quod si quis proin obiiciat quod non solvit ex propriis, respond. quod quodammodo solvit ex propriis, quodammodo ex alienis: ex propriis, quia utitur illis; ex alienis, quia solvit ex principiis cognitis lumine naturali. Et deinde, quia primo per fidem theologus solvens est certus quod argumentum haeretici peccat in materia vel in forma, et deinde procedit ad inquisitionem huius defectus et peccati ipsius argumenti; et ita procedit ex fide». Núm. 52.

sión de «lugar teológico» en el sentido de fuente teológica de argumentación, antes de la publicación de la obra *De locis* de Melchor Cano.[29] Más aún, en torno a las cuatro fuentes de argumentación, señaladas por Santo Tomás en 1, q. 1, art. 8, ad 2, ha estructurado una interesante enumeración de lugares teológicos.

Tal vez será interesante ofrecer una visión de conjunto de las diversas enumeraciones de lugares teológicos, que aparecen en varios de los autores de la Escuela de Salamanca a lo largo del siglo XVI, antes de la aparición de la obra de Melchor Cano. Como punto de referencia exponemos previamente las fuentes teológicas que señala Santo Tomás y la enumeración de verdades católicas de Juan de Torquemada, ya que, como ha señalado A. Lang, puede descubrirse en ella, ya muy desarrollada, la tendencia a tomar como esquema para determinar cuáles son verdades católicas y clasificarlas, las diversas fuentes teológicas por las que son conocidas; tal tendencia daría lugar, en un ulterior estadio de desarrollo, a la preocupación por el estudio sistemático de los «loci theologici».[30]

Santo Tomás (1266)

1.° «Auctoritatibus [ ] *canonicae Scripturae* utitur [sacra doctrina] *proprie ex necessitate* argumentando».

2.° «Auctoritatibus autem *aliorum doctorum Ecclesiae* quasi arguendo *ex propriis, sed probabiliter*».

3.° «Utitur tamen sacra doctrina etiam *ratione humana*: non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei), sed ad manifestandum aliqua alia, quae traduntur in hac doctrina».

4.° «Et inde est, quod etiam *auctoritatibus philosophorum* sacra doctrina utitur [ ] Sed tamen sacra doctrina huiusmodi

29 Pozo, C., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, Madrid 1959, p. 147, nota 54.

30 Cfr. Lang, A., *Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik*: DivThom (Fr) 22 (1944) 277. Por lo demás, el catálogo de verdades católicas de Torquemada no careció de influjo directo sobre los teólogos de la Escuela de Salamanca. Domingo de Soto lo reproduce en 1539 en su relección «de haeresi» (Manuscrito de la Biblioteca del Cabildo de la Catedral de Palencia 13, f. 205r) y Melchor Cano en 1544 en sus lecturas sobre la 2-2, q. 11 (códice Vaticano latino 4647, f. 94r).

auctoritatibus utitur quasi *extraneis argumentis* et *probabilibus*».[31]

Sistematizando:

A. Fuentes propias:

I. Infalible: La Sagrada Escritura.
II. Probable: Los doctores de la Iglesia.

B. Fuentes ajenas:

1.ª La razón humana.
2.ª La autoridad de los filósofos.

Juan de Torquemada (1448)

1.º Verdades contenidas en la *Sagrada Escritura* «in propria verborum forma». Este gran grupo puede dividirse en tres, de los que el principal está constituido por los artículos o, como dice Torquemada, «quae ante creduntur quam intelligantur».
2.º Aquellas verdades que se siguen de las verdades contenidas en la Escritura «consequentia necessaria et formali».
3.º Verdades no contenidas en la Escritura («citra canonem sacrae scripturae»), pero contenidas en la *tradición apostólica*, «et quae ex eius consequentia necessaria impermutabiliter possunt inferri».
4.º Verdades que, aunque no estén expresamente en la Sagrada Escritura, han sido *definidas* como pertenecientes a la fe *en los concilios universales*.
5.º Verdades *definidas por la Santa Sede* en materia de fe.
6.º Verdades «quae de tenenda fide et confutatione haereticorum *a doctoribus ab universali ecclesia approbatis* assertive traditae sunt».[32]

31 Cfr. I, qu. 1, art. 8, ad 2.

32 Torquemada representa aquí la concepción de los Padres como doctores auténticos; sobre este modo de concebir cfr. Pozo, C., *La teoría del progreso dogmático*... pp. 32s, nota 95. Es notable el modo diverso como expresan este grado tanto Soto como Cano, al reproducir el catálogo de Torquemada; ambos corrigen la fórmula de Torquemada según sus respectivas ideas sobre el valor del argumento patrístico. Soto, que sólo atribuye a los Padres valor de probabilidad, no puede mantenerlos en un ca-

7.° Verdades que se siguen de los tres últimos grupos «consequentia necessaria et formali».

8.° Verdades «catholicam veritatem sapientes», es decir, aquellas que, sin ser ellas mismas propiamente verdades católicas, si se toman juntamente con una verdad no perteneciente a la fe, pero que «rationabiliter negari non potest», se convierten en una verdad católica.[33]

Prescindiendo, por tanto, de los grupos que contienen verdades, que se siguen de las contenidas en otros grupos, las fuentes teológicas conocidas por Torquemada son:

1.ª La Sagrada Escritura (grupo primero)

2.ª La Tradición Apostólica (grupo tercero)

3.ª Las definiciones de los Concilios universales (grupo cuarto)

4.ª Las definiciones de la Santa Sede (grupo quinto)

5.ª Los doctores auténticos (grupo sexto).

Todas las fuentes enumeradas por Torquemada son consideradas por él fuentes infalibles; por encontrarse este catálogo de fuentes dentro de una enumeración de verdades católicas, Torquemada no menciona fuentes teológicas no infalibles.

Francisco de Vitoria (1539)

«His suppositis ex S. Thomae art. ad secundum et etiam 2-2, q. 1, a. 10, colliguntur aliqua loca communia argumentandi in theologia. Primus et potissimus locus et magis proprius est sacra scriptura. Secundus proprius locus et firmus est auctoritas totius ecclesiae universalis in rebus fidei et morum.

tálogo de verdades católicas; por ello, substituye la fórmula de TORQUEMADA por esta otra: «et 6us eorum, quae habentur ex consuetudine ecclesiae» (Manuscrito de la Biblioteca del Cabildo de la Catedral de Palencia 13, f. 205r). CANO mantiene a los Santos Padres en la enumeración, pero deriva su autoridad no del carácter de «auténticos», sino de la relación del consentimiento universal patrístico con la infalibilidad de la Iglesia: «6 de illis, quas omnes sancti unanimi consensu tradiderunt adversus haereticos; ad hoc enim a Deo nobis sunt dati; nam sensus ecclesiae circa sacram scripturam non est cuiusque, sed virorum doctorum et exercitatorum; et horum sensum alii sequi tenentur; ergo, si errarent, tota ecclesia sine dubio deficeret» (Códice Vaticano latino 4647, f. 94r). Sobre las diversas maneras de concebir el argumento patrístico entre los teólogos de la Escuela de Salamanca, cfr. Pozo, o. c., pp. 261s.

33 *Summa de Ecclesia*, L. 4, p. 2, c. 9, Venetiis 1561, f. 381v-383r.

Tertius est etiam proprius et firmus, concilium generale rite congregatum.
Quartus est concilium provinciale, sed est tantum probabilis locus.
Quintus, auctoritas sanctorum doctorum, qui est locus probabilis [...]
Sextus est auctoritas et definitio papae, nam est locus firmus in rebus fidei et bonis moribus.
Septimus est consensus communis theologorum.
Octavus, ratio naturalis.
Nonus, auctoritas philosophorum». [34]

Sistematizando esta enumeración:

A. Lugares propios:

I. Infalibles:

1.º La Sagrada Escritura (locus primus)
2.º La fe de la Iglesia (locus secundus)
3.º El Concilio universal (locus tertius)
4.º Las definiciones del Papa (locus sextus)

II. Probables:

1.º El Concilio provincial (locus quartus)
2.º Los Santos Padres (locus quintus)
3.º El consentimiento de los teólogos (locus septimus)

B. Lugares ajenos:

1.º La razón natural (locus octavus)
2.º La autoridad de los filósofos (locus nonus).

Bartolomé Carranza (1547)

«In sacris disciplinis multiplex est locus arguendi.
Unus est ex sacrarum Scripturarum testimonio, et hic est firmissimus locus argumentandi.
Alter est ex sacrorum Conciliorum Generalium vel Provincialium traditione.

34 In I, q. 1, art. 8, manuscrito del convento de San Esteban; cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria*, Madrid-Valencia 1928, pp. 35s.

Tertius est ex Sanctorum et veterum Patrum Ecclesiae sententia. Isti omnes sunt proprie loci Theologici [...]

Postremo addemus et rationes humanas, qui locus arguendi non est alienus ab hac disciplina». [35]

En síntesis:

A. Lugares propios:

1.° La Sagrada Escritura (firmissimus locus argumentandi)

2.° Concilios Generales y Provinciales [36]

3.° Los Santos Padres

B. Lugar no ajeno (sin que deba llamarse propio)

Las razones humanas.

Ambrosio de Salazar (1557) [37]

A. Lugares propios:

I. Infalibles:

1.° La Sagrada Escritura [38]

2.° La fe de la Iglesia [39]

---

35 *Controversia de necessaria residentia episcoporum et aliorum ministrorum ecclesiasticorum*, c. 1, Matriti 1767, pp. 1s.

36 Sería equivocado pensar que estas enumeraciones de lugares teológico reproducen siempre plenamente el grado de madurez con que un autor conoce las diversas fuentes teológicas. Así, p.e., CARRANZA que engloba aquí en un mismo lugar teológico Concilios Generales y Provinciales y nada dice del «sensus fidelium» de la Iglesia universal ni de las definiciones pontificias, había afirmado en 1540: «Habetis ergo tres regulas infallibiles in his quae pertinent ad fidem. Prima est ecclesia universalis: omnes christiani. 2ª est concilium generale. 3ª est summus pontifex». In 2-2, q.1, art. 10, Códice Vaticano latino 4645, f. 17v.

37 SALAZAR presenta en el Núm. 50, como conclusión 4.ª del artículo 8.º, las cuatro fuentes teológicas de SANTO TOMÁS en 1, q.1, art.8, ad 2. En el Núm. 53 comenta el sentido de los dos lugares teológicos ajenos. En los Núm. 55 y 56 articula, en las dos fuentes propias citadas por SANTO TOMÁS, una serie de lugares teológicos, que pueden reducirse a ellas en cuanto que tienen un valor semejante (infalible o probable respectivamente).

38 «Sacra doctrina argumentatur [...] ex auctoritate sacrae scripturae tamquam ex firmissimo et proprissimo loco». Núm. 50.

39 «Ad hunc locum arguendi firmissimum et verissimum et proprium scripturae debent reduci totius ecclesiae doctrina et communis sensus». Núm. 55.

3.º El Concilio Universal [40]
4.º Las definiciones del Papa [41]
5.º El Concilio provincial confirmado por el Papa [42]

II. Probables:

1.º Los Santos Padres [43]
2.º Las Decretales pontificias, en que los Papas no intentaban definir, o los tratados y sermones de los Papas [44]
3.º Concilios provinciales (no confirmados por el Papa). [45]
4.º Los doctores escolásticos, especialmente cuando se da consentimiento entre ellos [46]

B Lugares ajenos:

1.º La razón natural [47]
2.º La autoridad de los filósofos [48]

---

40 «Deinde Concilium generale legitime congregatum». Ibid.

41 «Praeterea auctoritas Summi Pontificis definientis aliquid pertinens ad fidem aut mores illudque proponens tamquam recipiendum et credendum ab ecclesia». Ibid.

42 «Insuper concilium provinciale confirmatum auctoritate Pontificis». Ibid.

43 «Sacra doctrina argumentatur [...] ex auctoritate sanctorum tamquam ex proprio, probabili tamen loco». Núm. 50.

44 «Ad hunc locum reducuntur non solum sancti doctores ecclesiae, sed etiam epistolae decretales Pontificum, quando eas componebant non definientes, sed tamquam gravissimi doctores explicantes quae sunt fidei; et idem est sentiendum de tractatibus eorumdem et de sermonibus S. Leonis». Núm. 56.

45 «Ad eumdem locum reducuntur concilia provincialia». Ibid.

46 «Demum ad eumdem locum reducitur auctoritas doctorum scholasticorum, praesertim cum conveniunt omnes aut ferme omnes in eadem sententia». Ibid.

47 «Sacra doctrina argumentatur ex ratione naturali [...] tamquam ex locis extraneis». Núm. 50. «Circa solutionem ad 2um argumentum, primum est notandum quod S. Thomas in illo colligit [omnia] loca, ex quibus argumentatur theologus, quorum primus est ratio naturalis». Núm. 53.

48 «Sacra doctrina argumentatur [...] ex auctoritate philosophorum, tamquam ex locis extraneis». Núm. 50. «Secundus, auctoritas philosophorum, qui excoluerunt rationem naturalem». Núm. 53.

Melchor Cano en su obra De locis theologicis (impresa 1563)

A. Lugares propios:

1.º La Sagrada Escritura
2.º La Tradición
3.º Autoridad de la Iglesia católica
4.º Concilios, sobre todo los generales
5.º Autoridad de la Iglesia Romana
6.º Los Santos Padres
7.º Los teólogos escolásticos, a los que deben añadirse los canonistas.

B. Lugares ajenos:

8.º La razón natural
9.º Los filósofos y juristas
10.º Historia y tradiciones humanas. [49]

---

49 *De locis thologicis*, L. 1, c. 3, *Opera* I, Matriti 1764, pp. 4s. — En las «Adnotationes in primam partem S. Thomae Fratris Magistri Melchioris Cano», contenidas en el Ms. 58 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca —manuscrito ciertamente extraacadémico y con un claro carácter de refundición (cfr. Pozo, *El problema del progreso dogmático*... pp. 123s)— se encuentra la siguiente enumeración de lugares teológicos: «Nota quod decem sunt loca, quibus theologus argumenta sumere potest ad roborandas et probandas suas conclusiones; quae in praesenti numeranda sunt, ut prae oculis habeantur, non tamen examinanda, quia ad alium locum spectant. Primus locus est auctoritas sacrae scripturae, qui est primus et firmior locus ad conclusiones probandas. 2us est auctoritas ecclesiae universalis, qui est locus firmior. 3us est auctoritas concilii generalis proprius et firmus etiam. 4us est auctoritas epistolarum decretalium, qui proprius est et probabilis. 5us auctoritas concilii provincialis, qui proprius est et probabilis. 6us est auctoritas sanctorum patrum, qui proprius est et probabilis. 7us auctoritas scholasticorum, qui proprius est et probabilis. 8us auctoritas philosophorum gentilium, qui extraneus est, sed tamen probabilis. 9us est ratio naturalis, qui extraneus est, sed firmus. Ex quibus omnibus theologia argumentatur. Quae si omnia in praesenti examinanda essent, maximum exigerent tractatum et limites praesentis negotii compellerent exire. Et ideo est nunc subsedendum ab eorum examinatione. [Auctoritas summi pontificis hic non numeratur; quae determinationes de fide errare non potest, ideo locus firmus est. Vide f. 12] ». In I, q. 1, a. 8, Ms. Univ. de Salamanca 58, f. 8r. Llama la atención que a la autoridad de los Padres se la llame sólo lugar probable; en este mismo manuscrito se afirma más adelante que «sententiam sanctorum communem negligere vel in exponen-

Estos cuadros comparativos hacen resaltar el interés de la enumeración muy completa de Salazar. Incluso es sugestivo que su catálogo, más que ninguno de los otros, se presente reflejamente como un ulterior desarrollo de las cuatro fuentes teológicas de Santo Tomás.[50] Quizás también aquí radica la razón de sus limitaciones. La permanencia de los Santos Padres como lugar probable, sin distinción entre el caso de un testimonio patrístico concreto y un consentimiento universal, se explica por el punto de partida de la Suma. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, para valorar el sentido de las fuentes que llama probables, que para Salazar quien niega una verdad afirmada por alguna de las fuentes teológicas probables, incurre en temeridad.[51] De todos modos, tanto en el caso del argumento patrístico, como en la valoración del consentimiento universal de los teólogos, Cano en su obra *De locis* fué mucho más matizado.[52]

La existencia de enumeraciones de lugares teológicos anteriores a la obra de Cano no disminuye el mérito de su obra clásica.[53] Su valor histórico no radica en el catálogo de fuentes de argumentación teológica, sino en el profundo estudio sobre el valor de cada lugar teológico y la elaboración muy detallada de la técnica de su uso. Sólo por eso puede ser considerada la obra de Cano como la primera gran metodología.

---

dis sacris litteris vel in moribus, temerarium, periculosum, immo interdum erroneum est» f. 21v (sobre el sentido de estas censuras en Cano y especialmente de la cualificación de «erronea» cfr. Pozo, o. c., 134s); por el contrario, consta que ya en 1544 consideraba Cano esto como herejía, cfr. Pozo, o. c., p. 134, not. 160.

50 Véase lo que hemos dicho más arriba en la nota 37. Las fórmulas de Salazar al presentar los lugares teológicos ulteriores son: «Ad hunc locum arguendi firmissimum et verissimum et proprium scripturae debent reduci...» Núm. 55; «Circa 4um locum, nempe circa auctoritatem doctorum ecclesiae, est notandum quod ad hunc locum reducuntur...» Núm. 56.

51 «Quorum auctoritas omnium horum est magno pretio habenda essetque temerarius, qui contra hos sentiret». Núm. 56.

52 Cfr. *De locis theologicis*, L. 12, c.6, praec. 4ª, 6ª, 7ª et 8ª, *Opera II*, Matriti 1764, pp. 180-183.

53 Por lo demás, la enumeración de Salazar, aunque anterior a la publicación de la obra de Cano (1563), seguramente no es anterior al catálogo de Cano. Según Lang para 1550 debían estar escritos ya los diez primeros libros *De locis* (*Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925, p.18).

TEXTO DEL COMENTARIO

Manuscrito 1042 de la Biblioteca Angélica de Roma

[f. 1r] Iª P. S. THO., Q. 1, ART. 1

Quaestio 1ª, De sacra doctrina. Ambrosius de Salazar

[1] S. Thomas praemittit quaestionem hanc de sacra doctrina, ut explicet nobis qualitates egregias huius facultatis et ea, ad quae se extendunt, imitatus *Philosophum*[a], qui scripturus metaph., quam appellant philosophi theologiam, in principio operis c. 12, explicat proprietates sapientiae et sapientis. Et sic in primo articulo quaerit:

[2] **Art. primus. An sit necessarium, praeter physicas disciplinas, aliam doctrinam haberi.**

1ª conclusio: necessarium est homini ad salutem, per revelationem divinam accipere quae rationem humanam excedunt.

2ª conclusio: necessarium est hominibus, ut conven[ient]ius et certius salutem assequa[n]tur, per revelatio[nem] divinam *etiam*[b] instrui in iis, quae de Deo per rationem naturalem poterant cognosci.

3ª conclusio: necessarium fuit praeter physicas disciplinas, quae per rationem investigantur, aliam sacram doctrinam per revelationem haberi.

Ultima conclusio in solutione ad ultimun: haec sacra doctrina differt a naturali metaphysica seu theologia plus quam genere.

[3] Pro explicatione huius articuli primo notandum est cum

---

a Ms: Philosophi
b Ms: et

Caietano quod duplex est scientia physica: uno modo obiective, quia tractat de ente mobili; alio modo effective, nempe pro ea scientia, quae acquiritur ex principio naturali hominis. Et isto modo omnes scientiae naturales appellantur physicae, de quibus egere philosophi naturales.

2° notandum est ex Aristotele 5 metaphysíces tex 6 quod necessarium accipitur dupliciter: uno modo simpliciter, quod non potest aliter se habere, proveniens ab intrinsecis rei, nempe a materia et forma vel a tota rei quidditate, ut hominem esse mortalem; alio modo secundum quid accipitur, nempe ex causis extrinsecis vel a causa efficienti vel finali et isto modo accipitur a S. Thoma in omnibus conclusionibus. Et de *his*[c] vide S. Thomam in 3 parte, q. 46, art. 1.

[4] *His*[d] suppositis ponitur dubium: [f. 1v] Dubium est circa primam conclusionem an sit necessarium ad salutem quod homo habeat aliquam cognitionem supernaturalem; quam quaestionem tractant theologi sub aliis verbis, nempe an fides sit necessaria ad salutem; qua de re in secunda secundae, quaestione prima, articulo septimo agitur; et quaestione secunda, articulo tertio et 4°.

Pro quo notandum est primo quod omnis creatura rationalis, quae ordinatur in aliquem finem, oportet ut [h]abeat notitiam ipsius finis; deinde omnium mediorum, quibus ordinatur in illum finem; insuper quod cognoscat ea, quibus impeditur in consecutione finis. Haec quidem ex parte intellectus. Ex parte voluntatis oportet ut habeat efficax desiderium tum ipsius finis, tum mediorum, quibus ad finem pervenit. Haec experientia patent.

2° notandum est quod homo ordinatur ad quemdam finem excedentem comprehensionem humanam, nempe ad visionem claram ipsius Dei, iuxta illud 1 [Ioannis][e] 3, [2], cum apparuerit, omnes similes illi erimus. Hunc finem ratio naturalis non potest cognoscere. Deinde [ad] huiusmodi *finem*[f] ordinatur homo potissime mediante Christo Salvatore et mediantibus meritis ipsius; praeterea mediantibus fide, spe, charitate et per actus supernaturales, qui, cum sint supernaturales, non possunt cognosci per lumen na-

---

c Ms: iis
d Ms: Iis
e Ms: Ioëlis
f Ms: finis

turale. Impeditur abhinc per peccata: originis primo, quod non potest cognosci per rationem naturalem, eo quod rectitudo iustitiae originalis, cuius privatio est peccatum originale, non potest cognosci ratione *naturali*[g], ergo nec ipsius privatio; 2° per alia peccata actualia, quae semel commissa an poterant experiri ratione naturali et cognoscere, ut in de poenitentia vidimus.

[5] *His*[h] suppositis, statuetur haec conclusio: secundum fidem catholicam firmiter est tenendum necessarium esse homini per revelationem divinam circa multa instrui.

Probatur primo: in sacris [litteris] exigitur cognitio tum finis, tum mediorum ad salutem et impedimentorum; illa non possunt cognosci absque revelatione; ergo.

2° ex Concilio Milevitano c. 4.

3° probatur hac ratione: [f. 2r][i] ex parte voluntatis requiritur supernaturale ad efficaciter desiderandum illum finem et opere complendum[j] quod necessarium est ad illum finem; ergo ex parte *intellectus*[k] requiritur auxilium supernaturale. Antecedens patet ex definitione Concilii Carthaginensis et habetur in epistola missa ad Innocentium et habetur apud Augustinum in epistola 90 et 91 et 92. Et viden[dus] S. Thomas infra q. 62, art. 2, ubi idem tenet de voluntate angeli. Consequentia probatur, quia intellectus et voluntas debent proportionari in ordine ad finem supernaturalem.

Deinde probatur: ad Rom. c. 8, [26] inquit: quid oremus sicut oportet nescimus etc.; ergo requiritur illa cognitio supernaturalis. Et 2 ad Cor. c. 3, [5]: non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis etc.; ubi per illam particulam, aliquid, intelligunt sancti illud quod pertinet ad salvatio[nem] hominis. Deinde est egregium testimonium Sapientiae 9, quod toto capite continetur. Postremo hoc probatur ad Hebraeos 11, ubi loquens de fide supernaturali, nam ibi hanc definit, inquiens [6], sine fide impossibile est placere Deo, et ostendit eam habuisse patres non solum veteris testamenti, sed illi qui fuerunt in lege naturae. Unde ex istis duobus testimoniis Pauli et Sapientiae elicitur cognitionem hanc omni tempore fuisse necessariam ad salutem. Et vide S. Thomam

---

g Ms: naturae
h Ms: Iis
i Ms: Praeterea probatur istamet ratione (superfluo)
j Ms: illud (tachado)
k Ms: voluntatis

infra q. 94, art. 3, ubi idem asserit de primo homine et eius progenie.

[6] Circa 2am conclusionem vide S. Thomam libro 1° contra gentes c. 4, ubi multis rationibus probat istam conclusionem. Et haec conclusio satis constat ex experientia philosophorum et mundi sapientia, qui circa ultimum finem omnes varias habuerunt opiniones. Deinde non satis erat exploratum inter eos an anima rationalis esset immortalis.

[7] Circa 3am conclusio[nem] est dubium de veritate illius. Et arguitur primo contra eam: ad salutem sufficit unicuique cognitio supernaturalis, quae habetur per finem; ergo non est necessaria ista nostra theologia, quam tradit S. Thomas. Antecedens patet, quia per cognitio[nem] fidei cognoscuntur et finis et media et impe[f. 2v]dimenta.

2° arguitur: in lege naturae et in lege scripta salvabantur homines [per fidem]; sed tunc non erat ista nostra theologia; ergo non est necessaria.

Postremo: ante 400 annos non erat ista theologia redacta disciplina; et tunc optime salvabantur homines; ergo haec sacra doctrina non est necessaria.

[8] Pro solutione argumentorum et explicatione S. Thomae est notandum quod sacra doctrina multipliciter accipitur. Uno modo per cognitio[nem] quae habetur per fidem et per dona Spiritus Sancti consilii et intellectus etc., et appellatur doctrina quae traditur homini ut discenti, a Deo ut docente, iuxta illud Ioannis 6, [45]: omnis qui audit a Patre[l] et *didicit*[m], venit ad me etc.; quae cognitio in sacris [litteris] appellatur aliquando sapientia. Et de doctrina sic sumpta loquitur S. Thomas in prima et in 2ª conclusione. Alio modo accipitur sacra doctrina pro hac nostra theologia, quae continetur in sacris [litteris] veluti in principiis, explicatius in sanctis et potissime in doctoribus scholasticis a quibus est veluti in artem reducta et in ordinem disciplinae. Et de huiusmodi theologia loquitur S. Thomas in 3ª conclusione.

2° est notandum quod S. Thomas non dicit hanc theologiam isto 2° modo sumptam singulis hominibus esse necessariam ad salutem, sed dicit absolute et simpliciter esse necessaria[m]; nam aliud est aliquid esse singulis necessarium, sicut est cibus ad vi-

---

l Ms: audit (repetido y tachado)
m Ms: didiscit

tam etc.; aliud autem est necessarium non singulis, sed toti generi, sicut matrimonium est necessarium ad conservatio[nem] speciei. Et isto 2° modo est intelligenda conclusio S. Thomae.

3° est notandum quod ad hanc theologiam primo pertinet explicare articulos fidei sanumque eorum intellectum ostendere, quemadmodum[n] aliae scientiae habent explicare sua principia. Deinde, eo quod est suprema omnium facultatum, ut infra videbimus, habet defendere ea, quae sunt fidei, ab haereticis, nam ad supremam scientiam pertinet defendere sua principia; hoc autem facit argumentando ex scripturis, quas admittunt haeretici, et convincit eos, iuxta illud Pauli ad Titum 1, [9]: oportet episcopum amplecti illum sermonem, qui secundum doctrinam est etc. Praeterea habet defendere ea, quae sunt fidei, a philosophis, qui nullas admittunt scripturas sacras, sed nituntur tantum rationibus naturalibus; defendit autem ostendendo non esse impossibilia ea, quae sunt fidei, nec repugnantia principiis naturae et deinde solvendo argumenta philosophorum, [f. 3r] quae apparenter dessumuntur ex principiis naturae contra istam theologiam; insuper in multis ostendit ea, quae sunt fidei, non solum non repugnare, quin potius esse secundum naturam, et ita destruit omnem inanem philosophiam extollentem se adversus fidem cogitque eam ancillari ipsi fidei, id quod passim facit S. Thomas in sua theologia adducendo frequentissime ipsam doctrinam Aristotelis, qui fuit princeps omnium philosophorum. Deinde sacra haec theologia habet in lucem proferre multa necessaria ad salutem, quae obscure et confuse continentur et in sacris litteris et in nuda cognitione fidei; immo multa huiusmodi, quae obscura continentur in sanctis et confusa; habet explicare omnia illa, unde habet continere hominem, ne labatur in haeresim et in errores, dum legit sacram scripturam; experientia enim constat multos errasse in intelligentia sacrarum litterarum, quia sine ista theologia aggressi sunt explicare eam. Postremo ista theologia non solum habet explicare, defendere etc. ipsam fidem, sed etiam gignere, quia fides, quamquam ipsa fides sit a solo Deo infundente, est tamen a ministris et ab eclesia ut proponentibus; eam autem firmam, puram proponere non commode possunt, nisi habeant hanc sacram doctrinam. Haec omnia paucissimis verbis explicuit S. Augustinus 14 de Trinitate, cuius habentur verba in articulo sequenti in argumento in contra.

n Ms: enim (superfluo)

Hinc manifeste sequitur quod haec sacra theologia est necessaria in republica christiana et patet [sic] vis S. Thomae rationis: fides est singulis necessaria ad salutem; sed ad explicandam, defendendam, corroborandam illam fidem, nutriendam et gignendam, sacra theologia est necessaria; ergo sacra theologia est necessaria ad salutem.

[9] Modo ad argumenta: ad primum respon. quod solum probat quod non est necessarium quod haec theologia a singulis habeatur hominibus.

Ad 2um quod in lege naturae erat rara et confusa fides eaque in paucis ac proinde non potuit esse ita aucta theologia ut nunc est; fuit tamen aliquid illius, prout congruebat illi tempori penes viros praecellentis spiritus. Et S. Thomas infra q.94, art.3, inquit quod primus h o m o accepit scientiam divinorum et supernaturalium rerum secundum quod necesse erat ad gubernatio[nem] et directionem generis humani; quam cognitionem infundit in sequentes; deinde tempore legis scriptae, quando magis explicabatur [f. 3v] per Moysen et prophetas, erat theologia inter hebraeos, quae derivata est ad gentes; unde plurima de divinis accepere Mercurius, Orpheus et Musaeus et Pythagoras et ceteri philosophi. Deinde adveniente Christo Salvatore nostro, sicuti aucta est ipsa fides, ita haec saluberrima scientia, quae cognita est ab ipsis sanctis, quamvis non sit ab eis ita exacte tradita et ad artem redacta; per hanc defendebantur ipsi a philosophis et haereticis, ut est videre apud Hieronymum et Augustinum. Postremo peculiari Dei providentia redacta est in artem a doctoribus scholasticis, quorum opere factum est ut brevi tempore et optimo ordine habeatur notitia magnarum et divinarum rerum. Unde non sunt reiiciendi, sed potius admittendi; quorum stylum optime defendit Soto in libro primo de natura et gratia in praefatione libri.

Et per hoc patet solutio ad argumenta.

[10] Circa quartam conclusionem est notandum quod genus accipitur bifariam. Uno modo, pro specie; et ita accipit Philosophus 1° Post. tex 42; et isto modo habet intelligi quando dicimus quod theologia differt a metaphysica plus quam genere. Alio modo accipitur genus proprie, prout definitur a Porphyrio; et isto modo theologia differt a metaphysica secundum genus.

Et ratio est, quia inter habitus et scientias differentia generica sumitur non ex diversitate formali obiecti, quia inde sumitur

specifica, sed potius ex diverso genere et modo cognoscendi et cognitionis; sicuti differunt genere scientia et opinio, quia modus cognoscendi scientiae est certus et evidens, modus autem cognoscendi opinionis est incertus et inevidens, eodem modo, quia modus cognoscendi per theologiam est per revelationem supernaturalem divinam, modus autem cognoscendi [metaphysicae] est secundum quod manifestantur lumine naturali, ideo istae duae facultates differunt genere; et eodem modo differunt intellectus et scientia.

[11] Circa illa verba, quae dicit S. Thomas, quod homo ordinatur ad finem, qui excedit *rationis*[ñ] comprehensionem, est notandum quod finis, ad quem Deus ordinavit hominem, eo quod est elevatissimus, habet [f. 4r] duo: primum, quod non possit cognosci solo lumine naturali, sed supernaturali; 2um habet quod, postquam est cognitus lumine supernaturali, voluntas ex solis naturalibus viribus non potest efficaciter appetere illum finem *volitione*[o] ita efficaci, quod ex vi illius moveatur ad opere praestanda omnia media necessaria ad illum finem, sed indiget voluntas auxilio supernaturali ad omnia haec, quod optime probat S. Augustinus adversus pelagianos in libro de gratia Christi et in libro de praedestinatione sanctorum et in aliis multis locis et in epistolis superius allegatis.

[12] *His*[p] suppositis est dubium. Dubium: an ille finis sit naturalis necne, ex eo quod perficit naturam hominis et ex eo quod, proposito illo fine, naturali quodam pondere, quamvis non efficaciter, voluntas fertur in eum.

Sub iudice lis est. Scotus, ut allegatur a Caietano, quem sequitur Pater Dominicus de Soto libro 1° de natura et gratia c. 4, tenet quod ille finis est naturalis animae hominis. Ceteri thomistae contrarium putant. S. Thomas in hoc articulo nihil dicit an sit naturalis an supernaturalis, sed solum dicit unum: quod excedit comprehensionem rationis, quod concedit Scotus et est de fide. Unde quaestio haec praetermittenda est usque ad quaestionem 12 vel ad 2am 2ae.

[13] **Art. 2us. An sacra doctrina sit scientia.**

Prima conclusio: sacra doctrina est scientia.

ñ Ms: rationem
o Ms: cognitione
p Ms: Iis

2ª conclusio: sacra doctrina est scientia subalternata scientiae Dei et beatorum.

[14] Pro explicatione primae conclusionis, primum est notandum quod sacra doctrina impraesentiarum non accipitur pro cognitione fidei, id est, pro cognitione articulorum et earum rerum, quae sunt revelatae in sacra scriptura; accipitur autem pro habitu per quem assentimus [f. 4v] conclusionibus, quas deducimus ex iis quae cognoscimus per fidem tamquam ex principiis; fides autem in isto statu comparatur ad istam scientiam sicuti habitus principiorum, qui dicitur intellectus, ad alias scientias. Deducit[q] autem haec scientia suas conclusiones aliquando ex solis principiis fidei, aliquando ex principio fidei et alio principio cognito lumine naturali; proceditque aliquando per consequentiam evidentem, aliquando per probabilem, sicuti faciunt *ceterae*[r] disciplinae physicae.

2º est notandum quod haec theologia sic accepta potest considerari dupliciter. Uno modo secundum se, non considerando subiectum in quo est nec statum et dispositionem ipsius subiecti; et isto modo est vere et proprissime scientia, qualem describit Philosophus 1º Post. 5 tex, quia secundum se considerata potest probare suas conclusiones ex principiis veris, immediatibus, vere vacantibus medio etc. Alio modo potest considerari haec theologia prout est in nobis viatoribus, qui non habemus evidentiam principiorum, ex quibus procedit, sed solum fidem; et ita in nobis non confirmatur notitia conclusionum et principiorum evidenti notitia, quemadmodum in homine habenti perspectivam, cuius principia [accepit][s] per fidem a geometra, illa perspectiva secundum se, non habita ratione ad illum in quo est, est proprissime scientia; habita tamen ratione ad subiectum [et ad statum], quem habet in illo, quia non continuatur cum notitia principiorum, non habet perfectum modum scientiae.

3º est notandum quod Philosophus in textu allegato praescribit perfectissimum modum sciendi et perfectissimam scientiam, ad quam formam et perfectionem raro pertingunt tractores scientiarum physicarum rarissimasque conficiunt demonstrationes, quae habeant omnes conditio[nes] requisitas et quas exigit demonstra-

---

q Ms: est (tachado)
r Ms: ceteri
s Ms: potest (tachado)

tio, eo quod pro isto statu sunt nobis ignotae differentiae rerum, unde debet sumi medium demonstratio[nis], et quidquid est rei. Hoc tamen non obstante, non timent appellare suas facultates scientias ab eis inventas.

[15] [f. 5r] *His*[t] suppositis, sit prima conclusio: theologia, prout in nobis est, non facit evidentiam suarum conclusionum.

Probatur haec conclusio 1°: theologia, prout in nobis est, procedit ex principiis inevidentibus creditis per fidem; ergo. Patet consequentia, quia evidentia conclusionis causatur et oritur ex evidentia praemissarum, sicuti et assensus.

Et confirmatur: conclusio in omni discursu sequitur debiliorem partem; haec est maior; sed in discursu theologico sequitur ex altera evidenti lumine naturali et ex altera inevidenti; ergo.

[16] 2ª conclusio: theologia, esto quod non faciat evidentiam suarum conclusionum, facit tamen certitudinem.

Probatur: theologia procedit ex certissimis principiis, nempe ex articulis fidei; ergo facit certitudinem suarum conclusionum. Patet consequentia, quia ex certitudine praemissarum infertur certitudo conclusionum. Unde S. Thomas in articulo 5° huius quaestionis definit scientiam hanc ceteris esse digniorem propter huiusmodi certitudinem; ponit multos modos.

[17] 3ª conclusio: theologia, prout in nobis est, non habet statum perfectae scientiae, qualem describit Aristoteles 1° Post.

Probatur conclusio, quia non procedit per demonstrationem habentem conditiones omnes, quas ponit Aristoteles, quarum potissima est quod procedat ex per se notis et evidentibus nobis.

[18] 4ª conclusio: theologia, prout in nobis est, absolute debet appellari scientia.

Probatur conclusio 1° auctoritate sanctorum, nam S. Augustinus, 14 de Trinitate, ita illam appellat: scientiam et sapientiam etc. S. Hieronymus, in epistola ad Paulinum, ita eam [a]ppellat.

Immo, sacrum eloquium ita appella[t], ut 1 ad Cor. 13, [8]: sive *scientia*[u] destruetur; et Sapientia 10; quae loca sic interpretantur a sanctis.

Deinde probatur: potissima conditio scientiae est quod faciat

---

t Ms: Iis
u Ms: sapientia

certitudinem conclusionum, nam propter certitudinem quaerimus evidentiam, ut simus securi et certi de veritate; ergo, cum theologia habeat hanc certitudinem, esto quod non habeat evidentiam, debet appellari scientia.

Et confirmatur: Philosophus, 1º Post. tex 42, distinguit geminam scientiam: alteram, quae ostendit conclusionem et causam conclusionis et propter quid est; alteram, quae ostendit hoc esse illud, non propter quid nec causam nec rationem, sed aliis rationibus; ergo nostra theologia, esto quod non procedat ex principiis evidentibus, debet appellari scientia.

Deinde confirmatur ex 1º Ethicorum c. 5, ubi docetur non esse quaerendam aequalem evidentiam nec certitudinem in omnibus scientiis, sed in quacumque scientia prout materia illius scientiae; [f. 5v] ergo eodem modo nostra theologia debet appellari scientia.

Postremo: habitus[v] intellectuales, qui assignantur a Philosopho, 6º Ethic. c. 3, sunt intellectus, sapientia et prudentia etc.; opinionem autem et suspicionem reiicit a virtutibus intellectualibus propter incertitudinem; sed theologia non est intellectus nec prudentia nec ars; non opinio, quia est certissima; ergo est scientia vel sapientia.

[19] Sed dicet aliquis quod est fides et quod non distinguitur a fide.

Contra hoc est, quia fides immediate [as]sentitur revelata a Deo sine aliquo discursu; theologia vero assentitur conclusionibus elicitis ab articulis fidei mediante discursu. Unde theologia et fides differunt sicut scientia et intellectus.

Sed contra hoc est quaedam replica: qui negat conclusionem theologicam, quae infertur per bonam consequentiam ex articulis fidei, reputatur haereticus; ergo peccat contra fidem; ergo pertinet ad fidem illa conclusio et *adhuc* [?] pertinet ad theologiam; ergo.

Ad hoc respond. quod etiam reputaretur haereticus, sed tamen illa conclusio non pertinet ad fidem immediate, sed mediate, quia infertur per bonam consequentiam ac proinde hoc sufficit ut dicatur agere contra fidem.

[20] Per has conclusiones et[x] per fundamenta, quae a principio[y] posuimus innumera solvuntur argumenta ab impugnantibus

---

v Ms: qui (tachado)
x Ms: et (repetido)
y Ms: una palabra tachada

S. Thomam. Habentur apud Caietanun hic; apud Capreolum in 1° Sententiarum q. 1.

Et arguitur 1°: omnis scientia debet esse de necessariis; theologia tractat de contingentibus; ergo non est scientia. Maior est omnium. Minor probatur: theologia est de incarnatione Christi et de aliis sacramentis Chisti, quae possunt esse et non esse; ergo est de contingentibus.

Pro solutione huius argumenti est notandum, quod scientia ideo debet esse de necessariis, quia, cum sit virtus intellectualis, infallibiliter debet tendere in verum.

2° est notandum, quod Chisti incarnatio et alia multa, quae considerantur a theologo, [licet] sint secundum se contingentia, tamen sunt infallibilia; et hoc sufficit ad rationem scientiae.

2° possemus etiam dicere quod theologia est de necessariis, quia principaliter tractat de Deo et de iis, quae conveniunt Deo; secundario autem tractat de aliis per ordinem ad Deum, ut infra videbimus.

[21] 2° arguitur: de ratione scientiae est quod sit virtus intellectus perficiens illum ad optimum actum; sed theologia non est virtus perficiens etc., quia non perficit intellectum ad actum optimum evidentem; ergo non est scientia. Maior probatur, quia virtus est dispositio perfecti ad optimum, ut 6 Ethicorum c. 3.

Pro solutione huius argumenti est notandum, quod de ratione virtutis [intellectualis] est quod perficiat intellectum in ordine ad verum; verum enim est bonum ipsius intellectus; quod autem perficiat evidenti aut inevidenti modo non est de ratione virtutis intellectualis, ut patet in fide, quam omnes theologi fatentur virtutem. Et praeterea in certitudine non oportet quod omnes virtutes sint aequales.

[22] Circa 2am conclusionem, primum est notandum quod potissima differentia inter scientiam subalternatam et subalter [f. 6r] nantem, dixit S. Thomas quod scientia subalternata non habet scientiam evidentem suorum principiorum in se ipsis immediate, sed accipit a subalternante et haec est prima. In scientiis[z] naturalibus fit hoc modo, quod principia scientiae subalternatae sunt conclusiones, quae demonstrantur per scientiam subalternantem ex principiis cognitis lumine naturali. Et hinc oritur alia differen-

z Ms: subalterna (tachado)

tia, nempe, quod scientia subalternata non est de eisdem veritatibus, ut est subalternans. Verumtamen nec iste modus nec istae differentiae, [quae sequuntur ex modo], sunt tam intrinsecae ipsis scientiis, sicuti 1ª differentia est.

2° est notandum, quod theologia, [ut in nobis est], differt a scientia Dei et beatorum in hoc quod accipit sua principia et cognitionem et certitudinem eorum ab ipsius Dei scientia et beatorum; et insuper non potest habere evidentiam principiorum nisi continuetur cum scientia Dei et beatorum. Et quia habet istam potissimam conditionem et proprietatem, appellavit eam S. Thomas scientiam subalternatam scientiae Dei et beatorum. Unde, quamvis deficiant illae ceterae conditiones scientiae subalternatae, non debet excludi a scientia *subalternata* [a].

Et per hoc solvuntur plurima argumenta Scoti, quae facit ad *probandum* [b] theologiam non esse scientiam subalternatam, quae dessumit ex parte modi, ex parte diversitatis [c] obiecti et veritatis

[23] **Art. 3us. An theologia [nostra] sit una scientia.**

Conclusio est affirmativa.

Pro explicatione huius articuli, primum est notandum ex S. Thoma in opusculo 7° et ex Caietano in hoc loco, quod duplex est ratio [formalis] alicuius obiecti: altera [ratio] obiecti, quatenus res est; altera, quatenus obiectum est. 1ª est quidditas ipsius rei, de qua tractatur in scientia, a qua dimanant passiones demonstratae in tali scientia; verbi gratia, in philosophia ratio formalis philosophiae obiecti est entitas mobilis. Et ad hoc quod una scientia sit una specie, non requiritur quod haec ratio formalis prima sit una specie; patet, nam metaphysica est una distincta specie; sed sufficit quaecumque unitas. 2ª ratio formalis obiecti, quatenus obiectum, est illa per quam obiectum reale, de quo tractatur in scientia, constituitur in [d] esse scibile et intelligibile per illam scientiam; quae ratio formalis est diversa abstractio a materia; cuius ratio est, quia materia rerum sensibilium est impedimentum rebus ipsis, quominus intelligantur ab intellectu spirituali et propterea requiritur abstractio facta per [f. 6v] intellectum a materia. Et ita distinguuntur scientiae physicae et mathematica et metaphysica. Et ex

a Ms: subalternante
b Ms: probandam
c Ms: modi (tachado).
d Ms: obiectum (tachado)

hac unitate [vel diversitate] specifica sumitur unitas vel diversitas scientiarum. Et de hac 2ª ratione formali est intelligendus S. Thomas in hoc articulo.

[24] Sed contra hoc est: S. Thomas non assignat pro ratione formali in theologia abstractionem aliquam a materia, sed revelationem divinam; ergo [e].

Et confirmatur: theologia non magis abstrahit a materia quam metaphysica; ergo non distinguitur ab illa.

Pro solutione huius dubii est notandum, quod immediata et propria ratio formalis obiecti, prout obiectum scientiae est, est ratio scibilis et intelligibilis; et quia in scientiis physicis acquiritur haec ratio scibilis et intelligibilis[f] ex abstrastione a materia, ideo ex diversa abstractione a materia sumitur diversa scientia; quod si per alium modum, praeterquam [per] abstractionem, aliquod obiectum posset constitui in esse scibile et intelligibile, per illum modum distingueretur scientia illius obiecti ab alia scientia, non solum secundum speciem, sed secundum genus. Et quia omnia, quae tractantur in theologia, sunt per divinam revelationem, ideo est ratio formalis per quam haec scientia distinguitur a metaphysica. Et per hoc patet solutio ad argumenta.

[25] 2º est notandum, quod revelatio divina potest esse multiplex. 1ª, qua mediante, Deus manifestatur clare visus, sicuti contingit in beatis; et haec manifestatio constituit scientiam beatorum, quam Scotus in primo Sententiarum in q. prima Prologi negat esse scientiam; ratio illius est, quia unico intuitu simplicissimoque actu cuncta vident sine aliquo discursu; verumtamen, quia sacrum eloquium et sancti ita compellant, debemus appellare eam scientiam seu propriori vocabulo sapientiam; et ratio huius est, quia proprium scientiae et quod est perfectum in ea est id quod dicit Philosophus 1º Posteriorum tex 5: proprium scientiae est causa propter quam est et illius causam esse et quod non possit aliter esse; quod autem hoc fiat unico intuitu [g] [aut] aliquo discursu mediante accidit scientiae secundum se sumptae; proprium autem scientiae, secundum quod acquiritur a nobis, fit mediante discursu.

---

e Ms. añade una frase sin sentido: vel abstractio materiae *non est* [tachado] pro ratione formalis; ergo.
f Ms: gignitur (superfluo)
g Ms: sine (tachado)

Sed dicet aliquis: penes quid distinguuntur habitus [primorum] principiorum et huiusmodi scientiae, quia unico actu vident.

Resp. quod habitus principiorum ea, quae videt, in se ipsis [videt] et non in causis; at vero ista scientia videt conclusiones in principiis et propter ipsa principia.

Altera revelatio divina est qua manifestatur Deus obscure et inevidenter et huiusmodi revelatio est propria ratio formalis obiecti fidei; et propterea fides non manebit in patria, quia non manebit haec obscuritas et inevidentia revelationis, quae est intrinseca obiecti fidei.

Alia revelatio est per quam manifestatur Deus [f. 7r][h] scilicet absolute et abstrahendo ab obscuritate [et claritate revelationis] et huiusmodi revelatio est ratio formalis theologiae secundum se sumptae, quamvis in nobis viatoribus semper habet annexam obscuritatem, quia procedit ex principiis inevidentibus.

[26] Et hinc sequitur manifeste quod theologia, quam acquirimus in via, manebit in patria ([respondetur quaestioni per ista verba, quae hic assignantur; quaestio erat an theologia, quam nos acquirimus, maneat in coelis]), iuxta illud Hieronymi epistola ad Paulinum: discamus in terra ea, quorum scientia manet in coelo etc. Et ita tenet Caietanus in praesenti articulo, quamvis ipse Caietanus super illa verba 1 ad Cor. 13, [8], sive scientiae destruantur, sentit oppositum. Et videtur ita sentire Theophylactus, verumtamen illud testimonium non cogit, quia potest intelligi quod haec scientia nostra destruetur quantum ad obscuritatem, quam modo habet, habita claritate principiorum, quemadmodum inquit Christus [Math. 24, 35; Mc. 13, 31; Luc. 21, 33], coelum et terra transibunt, quod interpretantur sancti quod transibunt *in perfectiorem*[i] lucem.

[27] *His*[j] suppositis, est dubium an theologia sit una scientia.

Pro explicatione huius quaestionis est notandum quod haec quaestio potest habere geminum sensum, quorum alter est an theologia sit unus habitus et una simplex *qualitas*[k]. Et sunt variae doctorum opiniones. Verumtamen haec quaestio in hoc sensu non trac-

h Ms: Deus (repetido)
i Ms: imperfectiorem
j Ms: Iis
k Ms: charitas

tur hic a S. Thoma, sed pertinet ad 1-2, q. 54, art. 4, ubi S. Thomas definit habitus virtutum esse simplices qualitates; et ex consequenti habitus scientiarum.

Alius sensus huius quaestionis est an theologia, sive sit unus habitus sive non, sit appellanda una scientia unitate specifica. Et ad hoc respondet, ut vidimus, affirmative.

Et probatur ista conclusio primo: id quod est multa in uno genere, repugnat esse unum [specie] in alio genere[l]; et hoc propter unam rationem specificam repertam in uno genere, [Aristoteles 5 metaph. tex 7]; ergo cum in theologia reperiatur una ratio specifica formalis, erit una scientia, quamvis constituatur ex pluribus actibus.

[28] Art. 4us. An theologia sit scientia practica.

1ª conclusio: theologia eminenter continet practicum et speculativum.

2ª conclusio: theologia magis est scientia speculativa, quam practica.

Pro explicatione articuli est notandum ex Aristotele 2 metaph. tex 3, et 6 etiam metaph. c. 1, et libro 3 de anima tex 49, et ex S Thoma in quaestionibus de veritate q. 14, art. 4, quod scientia practica et speculativa differunt ex obiecto et fine, quia practica necessario agit de re operabili a nobis; speculativa non necessario agit de re [non] operabili, sed indifferenter et de re operabili a nobis et de re non operabili. [f. 7v] Deinde finis scientiae practicae operatio est. Sed debet intelligi quod sit operatio alterius potentiae, quam intellectus, nempe voluntatis, nam operatio intellectus est voluntas. Sed pro maiore explicatione huius differentiae est notandum quod finis alicuius scientiae est duplex. Alter, qui dicitur finis scientis, quo tendit sciens per[m] scientiam illam; et ab hoc fine non habet scientia aliqua quod sit practica vel speculativa. Alter dicitur finis ipsius scientiae, ad quem *suapte*[n] natura[ñ] et immediate et intrinsece ordinatur ipsa scientia. Et ab hoc fine habet scientia quod sit practica vel speculativa. Unde scientia practica habet tractare et de re operabili et modo operabili, docens modum operandi. Scientia vero speculativa non docet modum operandi,

---

l Ms: specie (tachado)
m Ms: finem (tachado)
n Ms: subapte
ñ Ms: ab (tachado)

sed speculationem tantum veritatis. Et hinc est quod scientia practica est proxima regula [o] dirigens suas operationes, quae versantur circa suum obiectum, quod efficit.

[29] Hoc supposito est dubium de veritate conclusionum S. Thomae.

Et arguitur contra primam conclusionem: practicum et speculativum sunt differentiae aut saltem propriae passiones dividentes scientiam in communi; ergo non possunt convenire [p] eidem scientiae. Antecedens patet ex Philosopho ubi supra. Consequentia patet in omnibus aliis: nam rationale et irrationale non possunt convenire uni; ergo theologiae non competit esse practica vel speculativa.

2° arguitur: haec scientia tractat de actibus humanis, quatenus per eos pervenitur ad summam speculationem Dei; ergo haec scientia solum est speculativa et non practica. Patet consequentia, quia scientia practica debet sumi ex fine; sed finis huius scientiae est speculatio Dei; ergo.

3° arguitur: illa scientia dicitur practica, cuius finis est operatio alterius potentiae, quam intellectus; *atqui* [q] huiusmodi est finis theologiae; ergo. Consequentia nota est cum maiore. Minor probatur: finis totius theologiae est dilectio Dei; ergo finis [theologiae] [r] est operatio alterius potentiae quam intellectus. Antecendens probatur Math. 22, [40]: hinc pendent leges et prophetae; praeterea ad Rom. 13, [10]: plenitudo legis est dilectio; et 1 ad Timoth. c. 1, [5]: finis praecepti est charitas. Qua de re vide S. Augustinum in Enchiridio c. ultimo et 1° libro de doctrina christiana c. 35 et 36.

Et confirmatur: Philosophus, 2° Ethicorum c. 2, arbitrabatur [s] philosophiam moralem esse scientiam practicam: non ut sciamus, sed ut adimpleamus; [f. 8r] sed theologia ad hunc modum se debet habere; ergo. Minor probatur: Math. 7, [24 et 26] dicitur: qui audit haec verba et sermonem meum etc.

[30] Pro solutione horum argumentorum, primum est notandum quod tam fides quam dona intellectus, scientiae et sapien-

---

o Ms: docens (tachado)
p Ms: uni (tachado)
q Ms: ergo
r M. una palabra tachada
s Ms: scientiam practicam (tachado)

tia[e] habent hoc, quod non solum habent [quod] sint speculativa, sed etiam practica, ut habetur apud S. Thomam 2-2 q. 4, art. 2, in solutione ad ultimum; q. 8, art. 3; q. 9, art. 3; q. 45, art. 3. Et ratio huius est, quia tam fides quam ista dona versantur circa ipsum Deum, non solum ad cognoscendum eum quatenus est in se, sed insuper quatenus est finis supernaturalis noster. Et quia ex fine sumitur modus et regula operandi in iis, quae ordinant et dirigunt ad illum finem, et quia finis ordinatur ad Deum, hinc est quod fides ordinat ad Deum [t]. Et hoc est quod docet S. Augustinus libro 12 de Trinitate, quod ratio superior per sapientiam versatur circa divina conspicienda et consulenda; conspicit, quatenus contemplatur secundum quod in se sunt; consulit, quatenus contemplatur ea ut regulam et mensuram, quibus debet ordinare et facere suas operationes. Ex *his* [u] sequitur quod nostra theologia, quae accipit principia sua per fidem et per huiusmodi dona, habet etiam contemplari Deum utroque modo. Et hinc est quod habet et contemplari ipsum Deum secundum se et secundum attributa, quae illi conveniunt, et secundum quod est regula omnium aliarum rerum et insuper habet *docere* [v] modum operandi in actibus humanis.

2° est notandum quod utrumque habet theologia formaliter, nam formaliter et actualiter contemplatur ipsum Deum et modum perveniendi ad Deum per actus humanos.

Quod si quis roget unde [x] fides et dona praefata et nostra theologia habent istam proprietatem tam excellentem, respondeo primo, quia ista omnia sunt impressiones et participationes quaedam supernaturales ad *scientiam Dei* [y], quae unica consistit ad omnia.

2° habet hoc ex ratione *formali* [z] sui obiecti, quae est revelatio divina, cuius talis proprietas est, [ut per eam] contemplanda et cuncta operanda possint cognosci.

Praeterea est notandum quod practicum et speculativum non sunt differentiae primo dividentes omnem scientiam in communi

---

t Ms: quatenus est noster (tachado)
u Ms: iis
v Ms: docendi
x Ms: habet (superfluo)
y Ms: Deum
z Ms: formale

abstrahendo a naturali et supernaturali, sed solum dividunt scientiam naturalem, quamquam Capreolus in 2 q. Prologi et [a] tenent quod practicum et speculativum non sunt passiones dividentes scientias [f. 8v] naturales. Sed in hoc non dicunt bene, quia practicum et speculativum sumuntur ex obiecto et fine in naturalibus scientiis; quod autem competit ex obiecto et fine, competit essentialiter aut saltem proprie [b].

[31] *His* [c] suppositis patet solutio ad argumenta. Ex hoc ultimo patet solutio ad primum. Ex 1º et 2º fundamento patet solutio ad omnia alia, nam omnia illa argumenta solum probant quod sit practica.

Plura alia argumenta et eorum solutiones vide apud Capreolum q. 2 Prologi Sententiarum contra conclusionem 6. Et de praxi et de scientia practica et speculativa [d] vide Capreolum ubi supra.

[32] **Art. 5us. An sacra doctrina sit dignior aliis scientiis.**

1ª conclusio: sacra doctrina est dignior aliis scientiis tum propter certitudinem tum etiam propter dignitatem obiecti.

2.ª conclusio: sacra doctrina est dignior scientiis practicis ratione finis.

3ª conclusio in solutione ad ultimum: sacra doctrina utitur aliis scientiis tamquam ancillis et subministrantibus illi, ad maiorem manifestationem eorum, quae dicit, propter debilitatem ingenii nostri.

[33] Pro explicatione, primo est notandum quod S. Thomas poterit probare sacram doctrinam esse superiorem ceteris, *tum* [e] quia est superioris ordinis, nempe supernaturalis *tum* [f] etiam quia habet rationem infinitam [syn]categorematicam [g] formalem; non enim tot cognoscuntur per revelationem, quin plura possint cognosci, eo quod Deus non tot manifestat, quin plura possit manifestare, propter quam rationem diximus quod ambit rationem practicae et speculativae scientiae. Verumtamen S. Thomas ex ra-

a Ms. un nombre propio, que no hemos podido descifrar.
b Ms: ex (tachado)
c Ms: Iis
d Ms: una palabra tachada
e Ms: tunc
f Ms: tunc
g A la sílaba «syn», que suplimos, corresponde en Ms. un espacio en blanco.

tionibus magis particularibus, nempe ex obiecto et certitudine, *probavit* [h] esse nobiliorem ceteris scientiis.

[34] Contra [i] quod est primum argumentum: philosophia agit de primo motore, ut patet 8 physicorum; metaphysica de ipsomet Deo, ut patet 11 et 12 metaph.; sed nihil est dignius primo motore et ipso Deo; ergo theologia non agit de digniori obiecto et ex consequenti non erit dignior istis scientiis.

[35] Pro solutione huius argumenti est notandum quod dignitas scientiae dessumitur ex dignitate obiecti adaequati; rursus obiectum adaequatum [j] philosophiae non est primus motor, sed ens mobile; et obiectum adaequatum metaph. non est Deus, sed ens absolute sumptum; obiectum adaequatum theologiae est Deus. Et per hoc patet solutio ad *argumentum* [k].

[f. 9r] 2^o^ dicimus quod illa scientia agit de digniori obiecto, quae agit de dignioribus et perfectioribus conditionibus illius obiecti, etsi utraque scientia agat de illo. Et quia theologia agit de dignioribus et perfectioribus conditionibus et excellentioribus ipsius Dei, quam agat philosophia et metaphysica, propterea dicitur agere de dignioribus. Quod agat, patet, quia theologia considerat Deum et secundum se et quatenus est principium et finis; et philosophia considerat Deum ut est [l] ens et primus motor; metaphysica considerat Deum secundum quod est unus, immaterialis et alia, quae solum de Deo lumine naturali et ex consideratione rerum naturalium cognoscuntur, ut inquit Paulus [Rom. 1, 20]. At theologia considerat multa de Deo secundum se et quod est principium et finis. De Deo secundum se cognoscit quod sit trinus et quod sit unus non unitate personae, sed unitate essentiae. Quatenus autem est principium, ut est principium liberum, considerat theologus *producentem* [m] multa ex nihilo idque in tempore, quod non potuere *cognoscere* [n] philosophi. Deinde ut principium esse gratiae et esse gloriae, quae praestantissima entia sunt, per quae participamus consortium divinae naturae. Demum contemplatur Deum ut finem supernaturalem crea[n]tem creaturas intellectua-

---

h Ms: probabit
i Ms: contra (repetido)
j Ms: theologiae non est (tachado)
k Ms: argumenta
l Ms: ut et (tachado)
m Ms: producens
n Ms: cognosci

les in clara[m] sui visione[m] et exhibentem media necessaria supernaturalia ad assequendum hunc finem et creationem. Quae conditiones Dei, quo sunt nobis magis ignotae et soli Deo magis notae, eo sunt digniores et excellentiores.

[36] Contra illud quod dicit S. Thomas de certitudine, arguitur 1°: certitudo nihil aliud est quam inhaesio aut determinatio intellectus ad aliquam propositionem, ut definit S. Thomas in 3° Sententiarum d. 23, q. 2, art. 2, q. 3; sed maiorem determinationem *et* ñ inhaesionem intellectus causant certae scientiae in ordine ad suas conclusiones, et habitus principiorum in ordine ad suas veritates quam theologia; ergo. Consequentia nota est cum maiore. Minor probatur primo: non est situm in facultate hominis dubitare de primis principiis aliarum scientiarum et de conclusionibus elicitis ab eis; et tamen situm est in potestate hominis dubitare de iis, quae accepit per fidem, et de conclusionibus elicitis ab eis; ergo. Et confirmatur: saepe videmus quod, praedicantibus haereticis, persuasionibus quibusdam, rationibus probabilibus, quamvis falsis, recedunt homines a fide; et tamen isti homines non recederent a principiis cognitis lumine naturali [f. 9v] et conclusionibus ab eis elicitis; ergo. Ultimo: manente ipsa fide in intellectu aliquando surgunt scrupuli et dubitationes quaedam in intellectu, etsi manente habitu primorum principiorum non surgunt scrupuli; ergo.

[37] Pro explicatione horum argumentorum est notandum, quod certitudo potest accipi dupliciter. Uno modo, pro certitudine obiectiva, quae nihil aliud est quam principia ipsa certissima aut certitudo ipsa realis, quae in rebus reperitur ex eo quod non possunt se deficere nec aliter se habere; et isto pacto ea principia dicuntur in se certiora, quae habent in se plures causas et certiofirmiorem, sicut principia res et firmiores sui esse aut rationem theologiae sunt certiora principiis aliarum scientiarum secundum se, quamvis quoad nos essent minus certa, immo, seclusa fide, sunt nobis incerta; et [penes] hunc modum certitudinis potest sumi dignitas et scientiae naturalis; ita definit Philosophus dignitatem scientiae etc. ut metaph. in prooemio; et hanc dignitatem tribuit S. Thomas, in solutione ad primum, theologiae, quam non tribuerat in corpore articuli. Altera certitudo est quae se tenet in ipso

ñ Ms: etiam

actu intellectus et est illa, quae definita est, nempe inhaesio et determinatio intellectus. Et haec potest considerari dupliciter, ut consideratur a S.Thoma in 2-2, q. 4, art. 8. Primo modo, ex parte principii et causa[e], unde causatur illa inhaesio et determinatio intellectus. Et hoc modo illa certitudo dicitur maior, quae habet maiorem et firmiorem causam illius; quo pacto, dicit fidem esse certiorem omnibus scientiis humanis eo quod in fide determinatur intellectus ad ea, quae sunt fidei, per revelationem divinam ea revelantem, cui nullo modo potest subesse falsum, et habitum quemdam infusum, qui est lumen supernaturale et divinum inclinans ad verum infallibiliter et nullo modo ad falsum, et deinde per Primam Veritatem, quae est Deus, intus subiicientem ipsas veritates fidei, et demum per voluntatem hominis, quae habet inclinare et captivare ipsum intellectum in iis, quae sunt fidei, quae omnia sunt firmiores et potiores causae certitudinis, quam sit habitus principiorum et habitus scientificus conclusionum. Et hinc est quod ratione horum saepe fidelis est certior de veritatibus fidei, quam de iis, quae intelligit per alias scientias; quod insinuat S. Thomas; unde negat, ut inquit S. Thomas in solutione ad 2m, quasdam consequentias, quae philosophis videbantur evidentes lumine [o] [f. 10r] naturali ut: esentia divina est Pater; Filius est essentia divina; ergo. Et propterea Paulus 2 ad Cor. 10, [4]: arma militiae nostrae non carnalia sunt etc. Alio modo consideratur haec certitudo ex parte intellectus et tunc illud est *certius*[p] intellectui, quod intellectus plenius assequitur et quod complectitur eo quod est sibi magis proportionatum. Et ex hac parte dicit S. Thomas quod fides *non*[q] habet tantam certitudinem, quam aliae scientiae, ex eo quod veritates fidei propter sui eminentiam sunt improportionatae intellectui ac proinde non ita intellectus[r] plene assequitur. Interest autem inter duas certitudines, quod haec 2ª, cum sumatur ex parte intellectus, non est propria ipsius habitus; prima autem, cum sumatur ex parte causae, est propria; ac proinde, cum dignitas scientiae sit sumenda ex propriis et non ex alienis quodammodo, hinc est quod

---

o Ms: na (superfluo)
p Ms: certum
q Ms. una palabra, que no hemos podido leer; ponemos una negación como lo exige el sentido de la frase.
r Ms: non (superfluo)

dignitas fidei et theologiae debet sumi penes primam certitudinem et non penes secundam.

[38] 2° est notandum, quod hoc interest inter fidem ipsam et revelationem divinam et suggestionem Dei, et inter habitum principiorum et habitus scientificos ex alia parte, quod ipsum habitum fidei et ipsum concomitans possumus repellere a nobis, ut experientia constat, quia nec conceduntur nec conservantur a Deo nisi nobis volentibus; habitus autem scientiarum acquisitarum, postquam sunt acquisi[ti], non ita situm est in nostra potestate facile *eos* [s] a nobis repellere, eo quod sunt difficile mobiles. Verumtamen, quamquam ita se habeant, non ex iis sequitur quod habitus scientificus producat firmiorem assensum, quam producit ipsa fides, quae in intellectu est, quemadmodum virtutes *infusae* [t] magis firmum hominem et stabilem *reddunt* [u] in ordine ad vitam studiosam, quam habitus acquisiti, verumtamen situm est in facultate hominis per unum mortale repellere omnes habitus supernaturales infusos a se.

Et per hoc patet solutio ad omnia illa argumenta, quae fecimus. Ad ultimum argumentum dicimus quod non est ex defectu certitudinis per se convenientis [v] habitui, sed potius ex debilitate intellectus.

[39] Circa illud, quod S. Thomas dicit, quod finis huius scientiae, quatenus practica est, est beatitudo, est notandum, [ut S. Thomas hic, quod beatitudo accipitur [x] dupliciter: uno modo, pro beatitudine [perfecta et consummata], qua vident beati facie ad faciem; alio modo, pro beatitudine imperfecta, quam habent in hoc saeculo iusti, quae potissime in actibus theologalibus consistit; et haec beatitudo nihil aliud est quam inchoatio alterius beatitudinis perfectae et aeternae. Modo, quando S. Thomas dicit quod beatitudo est finis huius scientiae, debet intelligi de ista 2ª, nam hanc beatitudinem docet [f. 10v] dilectio Dei. Et ita huiusmodi finis est tam intrinsecus huic scientiae quatenus practica est, quale est vivere secundum virtutem philosophiae morali. Et ita Caietanus interpretatur de illa felicitate perfecta, eo quod ista

---

s Ms: eum
t Ms: infussi
u Ms: reddeunt
v Ms: dos palabras tachadas
x Ms: uno (tachado)

scientia ordinatur ad eam tamquam ad finem non intrinsecum, sed extrinsecum, immediatum tamen.

[40] Art. 6us. An sacra doctrina sit appellanda *sapientia*[y].

1ª conclusio: sacra doctrina maxime est sapientia non in aliquo genere, sed simpliciter.

2ª conclusio in solutione ad secundum: haec sapientia non habet probare principia aliarum scientiarum; habet tamen iudicare de illis.

3ª conclusio in solutione ad tertium: sacra doctrina differt a sapientia, quae est donum Spiritus Sancti penes modum iudicandi.

[41] Pro explicatione huius articuli est notandum ex 1° metaph. c. 2°: ponit sex conditiones pertinentes ad sapientiam et sapientem, quarum prima est quod cognoscat omnia quantum possibile est saltem in communi; deinde ea, quae cognoscit, quod sint difficilia et remota a sensibus; praeterea etiam quod illa sint certissima; deinde quod habet potentiam ad docendum de omnibus, reddens omnium causam; deinde quod illius sapientia sit maxime expetibilis propter ipsum finem; et demum ad sapientiam pertinet praecipere et ordinare atque suadere, non autem oportet quod sapiens praecipiatur ab aliis. Hae conditiones optime conveniunt nostrae theologiae. Istas omnes conditiones habet sapiens ex eo quod contemplatur primam et altissimam et universalem causam. Unde S. Thomas ex sola consideratione primae causae intulit theologiam esse sapientiam.

[42] Art. 7us An subiectum theologiae sit Deus.

Conclusio est affirmativa.

Est dubium de veritate conclusionis S. Thomae. Et arguitur adversus eam etiam.

Primo arguitur: de ratione uniuscuiusque scientiae subiecti est quod sit praedicatum[z] universale omnium eorum, quae tractantur in tali scientia; sed Deus non est huiusmodi; ergo. Maior est nota. Minor probatur, quia Deus non est praedicatum huiusmodi.

2° arguitur sic: idem est subiectum principiorum et ipsius scientiae; sed Deus non est subiectum fidei, sed Prima Veritas; ergo [f. 11r] Deus non est subiectum theologiae. Consequentia est nota. Minor probatur 2-2, q. 1, art. 1.

---

y Ms: scientia
z Ms. una palabra tachada

3° arguitur: in subiecto scientiae debent contineri omnes veritates, quae demonstrantur in tali scientia; sed in Deo [non] continentur omnes veritates, quae demonstrantur in theologia: ergo. Consequentia est nota. Probatur maior [a]: in subiecto debent contineri omnes passiones, quae demonstrantur in scientia tamquam in principio a quo dimana[n]t. Minor probatur: in theologia demonstrantur multae *proprietates* [b] angelorum, quae oriuntur ex quidditate ipsorum; ergo non omnes veritates, quae demonstrantur [c], continentur in ipso Deo.

4° arguitur: si Deus [sub] ratione Deitatis esset subiectum theologiae, sequeretur quod per theologiam possemus cognoscere omnia, quae possunt cognosci per Deitatem tanquam per medium; consequens est falsum; ergo illud ex quo sequitur. Maior probatur, quia quidditas [seu ratio formalis] subiecti est medium omnium demonstrationum subservientium illi scientiae. Minor probatur: per ipsam Deitatem sunt multa cognoscibilia et aliquid infinitum est comprehensibile, ut patet in Deo, qui comprehendi[t] se et omnia, quae sunt, in contuendo eius Divinitatem; hoc autem repugnat theologiae, immo scientiae beatorum; ergo Deus ratione Deitatis [d] non potest esse subiectum.

[43] Pro explicatione huius dubii primo est notandum ex S. Thoma in prologo Sententiarum q. 1, art. 4, quod ad hoc quod aliquid sit subiectum alicuius scientiae debet habere tres conditiones. Prima quod omnia, quae tractantur in tali scientia debe[n]t contineri sub subiecto; huiusmodi autem comprehensio debet intelligi ad modum, quo explicat hic S. Thomas in solutione ad 2um, ut comprehendantur [aut] tamquam partes etc.; ex qua comprehensione sequitur quod eius subiectum sit praedicatum universale illius scientiae [e], sed non requiritur quod sit in recto, sed in recto vel obliquo. Et patet per hoc solutio ad argumentum. 2ª conditio est quod subiecti cognitio principaliter debet intendi in illa scientia. 3ª autem conditio est [f] quod per illud obiectum distinguatur

---

a Ms: quia alia (tachado)
b Ms: quidditates *theol* (tachada esta última palabra)
c Ms: in ipso Deo (superfluo)
d Ms: Deus (repetido)
e Ms: et omni (tachado)
f Ms: una palabra tachada

illa scientia ab aliis [g]. Omnes istae conditiones pertinent ad Deum in ordine ad theologiam; ergo est subiectum.

[44] 2° est notandum quod ex prima conditione elicitur alia conditio, nempe quod ipsa scientia atque illius obiectum coaequentur inter se: quod nec scientia excedat subiectum et e contra. [f. 11v] Sed haec conditio debet intelligi in scientiis naturalibus, quae [h] habent obiecta finita et limitata, non autem oportet quod habeat locum in scientia, cuius obiectum est infinitum et plurimis modis cognoscibile. Deinde dicimus quod etiam obiectum infinitum debet aequari ipsi scientiae non sumptum secundum se, sed sumptum simul cum sua ratione formali obiecti ut obiectum est. Et isto modo Deus, acceptus ut revelatus nobis, aequatur cum theologia. Praeterea ea conditio debet intelligi quantum est ex parte ipsius scientiae secundum se sumptae, secus autem ratione debilitatis ingenii nostri aut status, nam ista ratione multa clauduntur in obiectis sumptis cum suis rationibus formalibus, quae non intelliguntur a nobis per intellectum.

[45] 3° est notandum quod subiectum scientiae est duplex: alterum [i] adaequationis; alterum est subiectum principale. Adaequationis est quod continet omnia, de quibus agitur in tali scientia, quale est ens in metaph. et ens naturale in philosophia. Subiectum principale dicitur aliquid [j] praecipuum contentum [k] sub illo subiecto, de quo principaliter agitur in illa scientia, ut ens [a se?] in metaph. Et utroque modo Deus est subiectum theologiae.

[46] 4° est notandum quod subiectum alicuius scientiae [non] debet continere immediate et primo et per se adaequateque omnes passiones, quae demonstrantur in illa scientia, ita quod virtualiter in se contineat illas, sed sat est quod ipsum subiectum secundum se sumptum abstracte aut participatum in suis speciebus [l] contineat omnes veritates. Et inde est quod proprietates, quas demonstrat theologus de angelis et creaturis, non requiritur quod contineantur in ipso Deo ut [in] subiecto adaequato, sed sat est

---

g Ms. sigue con una frase de sentido obscuro: sed *non* [tachado] requiritur quod per illas *solum* [tachado] utrasque conditiones versetur circa scientiam.
h Ms: sunt (tachado)
i Ms. una palabra tachada
j Ms: contentum (tachado)
k Ms: in illa scientia (tachado)
l Ms. repite: aut participatum in suis speciebus

quod contineantur in rebus ipsis pertinentibus ad Deum tamquam principium. Et hoc probatur, quia alias sequeretur unum absurdum, nempe quod tot essent scientiae distinctae, *quot* [m] sunt species rerum, quia in natura entis mobilis non clauduntur in ente mobili abstracte sumpto.

[47] Ultimo est notandum quod non requiritur ad hoc quod aliquid sit subiectum alicuius scientiae, quod omnia, quae possunt cognosci per rationem formalem illius, cognoscantur per illam scientiam, sed sat est quod omnia, quae possunt cognosci per illam rationem formalem ut res est simul cum [n] formali ratione, ut obiectum est per revelationem.

[48] Per haec patet solutio ad omnia argumenta, praeter illud argumentum de Prima Veritate. Ad hoc argumentum dicimus quod Prima Veritas potest accipi dupliciter. Uno [modo] Veritas in essendo et sic idem est prorsus quod ipsa [ñ] Deitas, ut homo verus idem est quod homo. Et propterea S. Thomas *variis* [o] modis loquitur; non multum sollicitus fuit hic et in 2-2 [p]. Alio modo ac[f. 12r]cipitur Veritas Prima in dicendo, eo quod revelat. Et isto modo idem est quod revelatio divina vera, quae est obiectum formale fidei et theologiae.

[49] Sed modo est argumentum adversus istam conclusionem: omnis scientia praesupponit de suo subiecto an sit et quid [q] sit; sed theologia non supponit de [r] Deo [s] quid sit, sed quaerit an sit; ergo Deus non est subiectum theologiae.

Ad hoc argumentum respondetur quod theologia quatenus est scientia, quae procedit ex principiis *fidei* [t], supponit Deum esse per fidem nec id demonstrat. Deinde supponit Deum esse per rationem naturalem, qua aliquando utitur ut ancilla et subministrante, sicut dictum est de scientiis physicis. Et quia non omnibus constant istae rationes naturales, adducit eas ut ancillas et, ut eas adducat, quaerit an Deus sit.

2° dicimus quod nulla scientia demonstrat de suo subiecto quod

---

m Ms: quod
n Ms: obiecto (tachado)
ñ Ms: Veritas (tachado)
o Ms: vadis [?]
p Ms: 1-2
q Ms: et (tachado)
r Ms. repite: de
s Ms: an sit et (tachado, aunque el sentido exigía estas palabras).
t Ms: fidem

sit; sed tamen, si est aliquid a sensibus abstractum et de quo aliqui dubitant an sit, ostendit quod sit, praesertim si est principalis scientia.

[50] **Art. 8us. An sacra doctrina sit argumentativa.**

Prima conclusio: sacra doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, sed ex istis principiis fidei argumentatur ad alias conclusiones probandas.

2ª conclusio: sacra doctrina argumentatur cum haereticis ex articulis vel scripturis, quas ipsi admittunt, ad destruendas eorum haereses et probandas veritates oppositas.

3ª conclusio: sacra doctrina contra negantes omnia, quae sunt fidei, non argumentatur, sed solum solvit rationes et argumenta eorum.

4ª conclusio in solutione ad 2um: sacra doctrina argumentatur ex ratione naturali ⌈et⌉ ex auctoritate philosophorum tamquam ex locis extraneis; ex auctoritate sacrae scripturae tamquam ex firmissimo et proprissimo loco; ex auctoritate sanctorum tamquam ex proprio loco, probabili tamen loco.

[51] Circa tres primas conclusiones istas est notandum quod illae habentur apud Aristotelem 4° metaph. a tex 5 ad tex 9.

2° est notandum quod ⌈tam⌉ sacra doctrina quam aliae scientiae, etiamsi sint principales, non argumentantur ad sua principia probanda demonstratione; argumentantur tamen ad ea persuadenda vel ex declaratione terminorum vel deducendo ad impossibile aut ad aliquid [u] absurdum aut ex aliis coniecturis et experientiis, ut ostendit Aristoteles ubi supra.

[52] ⌈f. 12v⌉ Circa illa verba S. Thomae quod sacra doctrina habet solvere ratione ad argumenta, quae faciunt illi, qui non admittunt ea, quae sunt fidei, est primo notandum quod, ad ⌈hoc⌉ [v] quod argumentum ⌈aliquod⌉ [x] convincat intellectum, debet habere geminam conditionem, nempe *evidentem* [y] ⌈veritatem⌉ [z] praemissarum et bonitatem consequentiae. ⌈Ex hoc⌉ contingit bifariam solvere argumentum: aut ex parte [a] veritatis praemissarum aut ⌈ex⌉

---

u Ms: impo. (tachado)
v Ms. una palabra tachada
x Ms. una palabra tachada
y Ms: eminentem
z Ms:bonitatem (tachado)
a Ms: bonitatis (tachado)

parte bonitatis [b] consequentiae. Sed hoc dupliciter potest contingere: aut ostendendo evidenter falsitatem praemissarum aut malitiam consequentiae; altero modo, non ostendendo evidenter, sed infirmando dumtaxat veritatem praemissarum aut bonitatem consequentiae, ita quod vertatur in dubium. Et theologia solvit rationes philosophorum aliquando primo modo, aliquando 2°. Verbi gratia, illa ratio [c]: ubi sunt tria supposita distincta realiter, sunt tres naturae individuales; sed in Deo sunt tria supposita [d] distincta; ergo sunt tres naturae individuales. [Hoc argumentum faciebant haeretici]. Hoc argumentum solvit theologia revocando in dubium, non ostendendo evidenter falsitatem maioris; revocando in dubium per hoc quod asserit quod habet verum in naturis finitis et limitatis, non autem in natura infinita, quae est Deus, quae est unica essentia simplicissima.

Est notandum quod huiusmodi argumenta potest solvere theologia aut ex solis principiis fidei aut ex aliis principiis cognitis lumine naturali aut dubitatis. Primus modus solvendi argumenta non convenit theologo adversus philosophum, quia ille nihil fidei admittit; secundus autem modus convenit theologo.

Quod si quis proin obiiciat quod non solvit ex propriis, respond. quod quodammodo solvit ex propriis, quodammodo ex alienis: ex propriis, quia utitur illis; ex alienis, quia solvit ex principiis cognitis lumine naturali. Et deinde, quia primo per fidem theologus solvens est certus quod argumentum *haeretici* [e] peccat in materia vel in forma, et deinde procedit ad inquisitionem huius *defectus* [f] et peccati ipsius argumenti; et ita procedit ex fide.

[53] Circa solutionem ad 2um argumentum, primum est notandum quod S. Thomas in illo colligit [omnia] [g] loca, ex quibus argumentatur theologus, quorum primus est ratio naturalis.

Secundus, auctoritas philosophorum, qui excoluerunt rationem naturalem. Istis autem utitur vel ad maiorem manifestationem eorum, quae dicit et ex consequenti ad adaequalem persuasionem, nam res manifestae melius persuadentur; deinde utitur illis tam

---

b Ms: bonitatis parte
c Ms había escrito: illam rationem (corregido en Ms.)
d Ms: divina (tachado)
e Ms: haereticis
f Ms: defecti
g Ms: duo (tachado)

quam rationibus aliquando demonstrativis, nam aliqua, ex quibus est fides, puta quod Deus est[h]; aliquando utitur eis ut mediis probabilibus. Quod autem hoc conveniat sacrae doctrinae[i] eamque deceat, patet ex exemplis tum Pauli, qui poëtas graecos adduxit; patet ex usu sanctorum; qua de re vide S. Hieronymum in epistola ad magnum oratorem urbis Romae [f. 13r] et vide S. Augustinum libro 2° de doctrina christiana a c. 16 usque in finem et potissime c. 40; et vide Ioannem Maiorem in q. 1 super 4 Sententiarum; et in Decretis d. 37, ubi sunt multae auctoritates et sententiae sanctorum.

[**54**] Circa 3um locum, unde sacra doctrina argumentatur, nempe circa auctoritatem librorum canonicorum, primum est notandum quod auctoritate ecclesiae debet constare quinam libri sint canonici et qui non; ita tenet S. Augustinus in epistola fundamentum contra Manichaeum, ubi inquit quod evangelio non crederem, nisi auctoritas ecclesiae me commoveret; ita tenet libro 11 contra Faustum c. 5 et libro 13 c. 18 et libro 28 prope finem; idem etiam tenet Irenaeus libro 3 cap. 3; qua de re vide Ioannem Driedonem libro 1° de ecclesiasticis scripturis et dogmatibus statim a principio et Albertum Pighium Campensem libro 1° de ecclesiastica hierarchia.

2° est notandum quod libri, qui continentur in bibliis et in editione ista nostra Vulgata sunt in triplici differentia. Quidam sunt, qui citra ullam controversiam reiiciuntur a canone sacrarum litterarum; huiusmodi sunt tertius et quartus liber Esdrae, qui non computantur intra libros sacrae scripturae, qui sunt in magno pretio habendi, unde sancti aliquando citant eorum testimonia, ut Ambrosius et Ciprianus. Alii autem sunt libri, qui non semper fuerunt recepti tamquam canonici ab omnibus[j]; quin potius fuere variae opiniones in illis. Hiusmodi autem sunt: ex Veteri Testamento, Iudith historia et Tobia et propheta Baruch; praeterea, liber Sapientiae et Ecclesiasticus et duo libri Machabaeorum; ex Novo autem Testamento, epistola Pauli ad[k] Hebraeos et epistola S. Iacobi, epistola Petri secunda, epistola Iudae, epistola 3ª Ioannis et Apocalypsis eiusdem Ioannis evangelistae; unde inveniun-

h El sentido queda incompleto.
i Ms: et (tachado)
j Ms: sunt (tachado)
k Ms: Rom. (tachado)

tur saepe sancti et doctores multi exponentes sacras litteras tam moderni quam antiqui diversas habentes opiniones. Alii autem libri sunt, qui semper sunt recepti ab omnibus fidelibus; huiusmodi sunt reliqui libri, qui continentur in bibliis.

3° est notandum quod hodie non licet dubitare de huiusmodi libris; omnes enim sunt canonici, exceptis illis *tertio* [m] et *quarto* [n] Esdrae.

Hoc probatur 1° ex Concilio Carthaginensi 3° canone 47, ubi omnes isti libri commemorantur, excepto Baruch.

Deinde probatur ex Innocentio I in epistola 3ª ad Exuperium, ubi recipiuntur omnes isti [f. 13v] libri, excepto Baruch. Et ex S. Augustino libro [2] [ñ] de doctrina christiana c. 8, ubi numerat omnes, excepto Baruch. Et quantum ego coniicio, non meminere prophetam Baruch expresse, quemadmodum in prophetia Ieremiae claudebant lamentationes Ieremiae, ita et Baruch prophetiam, ex eo quia Baruch fuit scriba Ieremiae, habuit eamdem doctrinam, quia simul fuit discipulus.

Deinde in Concilio Florentino et in Concilio Tridentino in Decreto *quartae* [o] sessionis recipiuntur omnes isti cum Baruch; recipiuntur etiam omnes horum librorum partes propter eos, qui vertebant in dubium an aliqua capita aliquorum librorum pertinerent ad sacram doctrinam, quale est caput ultimum Marci et historia de adultera, quae habetur apud Ioannem, et aliqua, quae habentur apud Danielem; et insuper commendatur plurimum in Concilio haec nostra editio Vulgata.

[55] 4° est notandum circa hoc, quod dictum est, quod ad hunc locum arguendi firmissimum et verissimum et proprium scripturae debent reduci totius ecclesiae doctrina et communis sensus; deinde Concilium generale legitime congregatum; praeterea auctoritas Summi Pontificis definientis [p] aliquid pertinens ad fidem aut ad [q] *mores* [r] illudque proponens tamquam recipiendum et credendum ab ecclesia; insuper concilium provinciale confirmatum auc-

---

l Ms: quod (superfluo)
m Ms: tertius
n Ms: quartus
ñ Ms: 3
o Ms: tertiae
p Ms: quod (tachado)
q Ms: ad (repetido)
r Ms: morens

toritate Pontificis. *His*[s] enim omnes in iis, quae pertinent ad fidem et mores, non possunt errare, quin potius sunt infallibile[s] regulae veritatis, *quibus*[t] non potest subesse falsum; quod probatur in 2-2, art. 10, q.1, ad quem locum pertinet haec disputatio.

[56] Circa 4um locum, nempe circa auctoritatem doctorum ecclesiae, est notandum quod ad hunc locum reducuntur non solum sancti doctores ecclesiae, sed etiam epistolae decretales Pontificum, quando eas componebant non definientes, sed tamquam gravissimi doctores explicantes quae sunt fidei; et idem est sentiendum de tractatibus eorumdem et de sermonibus S. Leonis; ad eumdem locum reducuntur concilia provincialia; demum ad eumdem locum reducitur auctoritas doctorum scholasticorum, praesertim cum conveniunt omnes aut ferme omnes in eadem sententia; quorum auctoritas omnium horum est magno pretio habenda essetque temerarius, qui contra hos sentiret. De his vide in Decretis a distinctione 15 usque ad 20.

[57] [f. 14r] Art. 9us. An sacra scriptura convenienter utatur metaphoris.

Conclusio est affirmativa.

De materia huius articuli vide S. Dionysium libro de coelesti hierarchia c. 1° et 2°, ubi gravissime et doctissime loquitur de hac re. Vide etiam S. Augustinum libro contra mendacium c. 10, ex quo notandum quod metaphora est ab aliqua re propria ad aliquam rem impropriam[u] alicuius verbi usurpata translatio; nempe, quando aliquis terminus a significatione propria transfertur ad significandam rem aliquam improprie propter similitudinem, quam habet cum re, quam proprie significat, ut leo quando significat Christum.

Huiusmodi autem metaphoris et translatis utitur sacra scriptura propter multa et convenientissime. Primum, quia ex huiusmodi metaphoris eliciuntur plures et diversi sensus aedificantes mores et charitatem, ut inquit S. Augustinus libro 11 de civitate c. 19. Deinde etiam, quia, dum veritates eruuntur ex metaphoris tamquam ex abditis, magis renovatur eorum cognitio magisque haerent memoriae exerceturque pium fidelium studium, ut inquit Augustinus in praeallegato loco contra medacium; et ita inquit: dum eaedem res et veritates sub eadem metaphora reperiuntur, vi-

s Ms: Ii
t Ms: cui
u Ms. una palabra tachada

tatur fastidium. Alias rationes ponit S. Thomas in hoc articulo. Postremo vide S. Augustinum libro 3 de doctrina christiana c. 5 et per aliquot capita sequentia usque ad c. 16, ubi optime docet quando sacra scriptura sit exponenda secundum sensum metaphoricum et quando non, nam in hac re errabant aliqui, quales fuerunt origenistae multa interpretantes secundum metaphoram; quando *e loco* [v] scripturae *intellecto* [x], ut iacet in littera, sequitur aliquod absurdum vel in fide vel in moribus, intelligendus est secundum metaphoram; e contra vero [y].

[58] Art. 10us. An sacra scriptura sub una littera contineat plures sensus

1ª conclusio: sacra scriptura sub una littera continet sensum litteralem et spiritualem.

2ª conclusio: sacra scriptura sub una littera continet plures sensus litterales; sub una littera, id est, sub una oratione.

3ª conclusio in solutione ad primum: ex sensu litterali debet sumi efficax argumentum ad probandum ea, quae sunt fidei et morum.

[59] [f. 14v] Pro explicatione huius articuli primum est notandum quod quatuor sunt sensus sacrae scripturae: nempe, litteralis, allegoricus, tropologicus seu moralis [et anagogicus]; qui sensus accipiuntur ex diversitate significationis. Litteralis accipitur ex significatione litterae seu verborum sacrae scripturae. Allegoricus autem sumitur ex significatione rerum significantium Christum et corpus eius, nempe ecclesiam; appellaturque sensus allegoricus ex eo quod aliud dicitur per litteram et aliud intelligitur per res significatas per litteram. Sensus autem tropologicus seu moralis est qui sumitur ex rebus ipsis significantibus aliquid pertinens ad mores; et hoc sonat nomen tropologia [z] sermo de moribus, quamquam alia significatione accipitur pro figurata locutione. Anagogicus autem sumitur ex significatione rerum significantium aliquid pertinens ad futuram beatitudinem; anagogiae nomen idem est quod excelsa intelligentia seu *subductio* [a], id est, ab infimis ductio ad suprema. Omnium habetur exemplum apud Hieronymum

---

v Ms: locus
x Ms: intellectus
y Ms. interrumpe la frase.
z Ms. una palabra tachada
a Ms: subditio

super Ezechielem c. 16 in hoc nomine Ierusalem, quod secundum litteram in Veteri Testamento significat civitatem illam terrestrem; secundum sensum allegoricum significat eclesiam militantem; secundum sensum tropologicum significat animam cuiuscumque hominis; secundum sensum anagogicum significat regnum coeleste.

2° est notandum quod omnes isti sensus non reperiuntur in singulis locis sacrarum litterarum; unde stultum esset[b] sacram scripturam velle exponere secundum quadruplicem sensum[c]; sequerentur multa absurda et falsissima. Qua de re vide Gregorium libro 21 moralium c. 1.

3° est notandum quod regulariter sacra scriptura non habet nisi unum sensum litteralem, quamquam habeat plures sensus spirituales. Et ratio huius est, quia sensus litteralis est sensus elicitus ex significatione rerum, quae non est nisi una; sensus autem spiritualis potius est sensus applicatus quam explicatus; applicamus enim plures sensus ad idem factum ex eo quod una numero res potest habere convenientias plures et similitudines in pluribus rebus diversis, et in qua similitudine et convenientia fundatur sensus spiritualis.

[60] *His*[d] notatis est dubium an sacra scriptra habeat plures [f. 15r] sensus, nempe litteralem et spiritualem et deinde an habeat omnes istos tres sensus assignatos; haeretici enim non admittunt huiusmodi sensus.

Ad hoc dubium sit prima conclusio: secundum fidem firmiter est tenendum sacram scripturam continere plures sensus, nempe litteralem et spiritualem.

Probatur primo ex communi sensu totius ecclesiae et omnium sanctorum.

2° probatur ex apostolis et evangelistis. 1°: Math. c. 2, [15] citat illud testimonium, ex Aegypto vocavi filium meum, et citat illud in sensu spirituali, nam in litterali intelligitur de populo israëlitico, qui fuit in Aegypto, ut patet. 2° probatur: Ioannis 19[e], [36], allegatur illud testimonium, os non *comminuetis*[f] etc., quod

b Ms: exponere (superfluo)
c Ms. una palabra tachada
d Ms: Iis
e Ms: 12
f Ms: comedetis

testimonium ad litteram intelligitur de agno paschali, quem immolabant. Praeterea S. Paulus 1 ad Cor. 9 et c. 10, ad Galatas c. 4, ad Colos. c. 2, ad Hebraeos 7, 8, 9, 10, adducit multa loca, multas figuras in sensu spirituali. Et confirmatur ex eodem Paulo [Gal. 4, 24], ubi dicit quaedam esse per allegoriam dicta. Et deinde in epistola ad Hebraeos [8, 5; 9, 9; 9, 23; 10, 1] inquit quod ea, quae erant Veteris Legis erant exemplaria, umbrae, figura, parabolae eorum, quae fiunt in Novo Testamento. Et demum 1 ad Cor. 10, [11] inquit: omnia illis in figura contingebant. Praeterea S. Petrus 1 epist. c. 3, [20s] explicat arcam Noë et applicat Christi ecclesiae et baptismati. Postremo, Christus Dominus, a quo didicere omnia ista et istos sensus apostoli, explicat aliqua loca Veteris Testamenti in hunc modum, ut Ioannis c. 3, [14s], ubi explicat historiam serpentis, eam sibi applicat et ecclesiae. Et praeterea Math. 12, [39s] explicat Christus illam historiam Ionae prophetae et sibi applicat.

[61] 2ª conclusio: secundum fidem est tenendum quod omnes quatuor sensus reperiuntur in sacris [litteris].

Primo probatur haec conclusio ex communi sensu totius ecclesiae et sanctorum et Hieronymi in epist. ad *Hedibiam* [g] c. 12, ubi assignat hos sensus spirituales et ita assignat auctoritatem illam Proverbiorum 22[h], [20]: ecce descripsi eam tibi tripliciter; loquitur de sapientia; et vide Hieronymum ubi supra.

Et deinde probatur singillatim de omnibus. 1° de sensu litterali patet; nullus dubitat. De sensu allegorico patet ex Paulo ad Galatas 4, [24] et aliis locis citatis; et patet ex locis Christi. De sensu morali primo patet Lucae 17, [32], ubi Chistus dicit: memores estote uxoris Lot; deinde 1 ad Cor. c. 10, [6] Paulus explicat sensum *pertinentem* [i] ad mores; dicit: non simus concupiscentes etc. Demum de sensu anagogico ad Galatas 4, [26] inquit [f. 15v] quod mater nostra Ierusalem, quae sursum est, libera est; et ad Hebraeos 9[j], [11s] tabernaculum Veteris Testamenti, in quod intrabat sacerdos semel in anno applicat ad ascensum Christi in coelum. Et vide rationem S. Thomae in articulo; est optima; quae sumitur ex sufficienti diversitate rerum.

Est tamen hic notandum quod sancti saepe confundunt ista

g Ms: Ebidiam
h Ms: 12
i Ms: pertinens
j Ms: 11

nomina et per sensum allegoricum intelligunt omnes istos tres sensus; similiter per anagogicum sensum; et ratio huius est, quia illa nomina secundum propriam significationem et habita ratione ad nominis etymologiam sunt nomina communia.

[62] Est dubium breve an in Novo Testamento reperiantur omnis isti tres sensus.

Ad hoc Abulensis super 12 Mathaei q. 28 inquit quod in Novo Testamento non reperitur sensus allegoricus; reperiuntur autem ceteri sensus. Probat quod non reperiatur allegoricus ex S. Augustino in libro de utilitate credendi c. 3, ubi inquit quod solum Vetus Testamentum exponitur quadrifariam. Deinde probat, quia allegoricus sumitur ex significatione rerum significantium Christum aut ecclesiam; in Novo Testamento non sunt huiusmodi res; ergo. Consequentia est nota cum maiore; minor probatur, quia in Novo Testamento, quae dicuntur de Christo, apertis verbis dicuntur.

Opposita sententia est probabilior, nempe quod in aliquibus locis et gestis Novi Testamenti reperiatur allegoricus. Probatur primo ex S. Augustino in libro de vera religione c. 50, ubi inter alias species allegoriae, ponit allegoriam sacramenti, quae allegoria sacramenti sumitur ex significatione sacramenti, quatenus significat aliquid pertinens ad Christum; sed sacramenta Novae Legis habent significare Christi passionem; ergo in Nova Lege reperitur sensus allegoricus. Deinde probatur: sancti interpretantur multa gesta ipsius Salvatoris in hoc sensu allegorico; quae habentur in Novo Testamento; ergo in illis reperitur sensus allegoricus. Antecedens patet ex Beda, ex Remigio et ex aliis, qui ita interpretantur, ut est videre apud S. Thomam in catena aurea in fine cuiuslibet commentarii super textum.

Unde ad argumenta. Ad primum dicimus quod S. Augustinus non addidit illam particulam solum, sed scribens ad quemdam Honoratum contra Manichaeos, qui reiiciebant Vetus Testamentum, ut explicaret excellentiam Veteris [f. 16r] inquit quod quadrifariam exponitur; et tamen non negat in Novo Testamento. Ad 2um negatur minor tamquam falsa, ut patet ex dictis. Et ad probationem dicimus quod quemadmodum in Veteri Testamento multa aperte dicuntur de Chisto et eius passione, ut patet ex Isaia, quae etiam dicuntur adumbrate et figurate in aliis locis.

[63] Circa 2am conclusionem est dubium de veritate illius conclusionis.

Et primo arguitur contra eam: in disciplinis tradendis est magnum inconveniens quod principia sint aequivoca et multiplicia; sed in sacra scriptura continentur principia theologiae; ergo non debet habere plures sensus litterales, quia hoc pertinet ad aequivocationem.

2° arguitur: ex huiusmodi multitudine sensuum sequitur ambiguitas et amphibologia; haec autem est tollenda a docente veritatem; ergo non debet esse in sacris.

Postremo probatur, quia *enervatur* [k] vis et robur scripturae ad destruendos haereticos et confirmanda quae sunt fidei. Patet, quia, si habet multos sensus, quilibet [haereticus] potest usurpare scripturam ad suum sensum.

[64] *His* [l] non obstantibus, conclusio S. Thomae est verissima et certissima.

Probatur primo ex S. Augustino libro 12 Confessionum c. 20 et 24 et per alia capita sequentia, potissime in fine; idem in libro 3 de doctrina christiana c. 27; et 11 de civitate c. 19; et super Genesim c. 19.

Et deinde probatur ex illo loco [Gen 1, 1], in principio creavit Deus coelum et terram, cui attribuunt triplicem sensum litteralem sancti: primum est in principio, id est, in Filio, ita Augustinus in libro 12 Confessionum; secundus sensus: in principio, id est, in primo temporis instanti; 3° in principio, id est, ante[quam] quidquam faceret, fecit coelum et terram. Ex istis duobus sensibus Concilium Lateranense colligit duas propositiones de fide: altera est contra *ponentes* [m] aeternitatem mundi; alter contra Graecos asserentes angelos fuisse creatos ante mundi visibilem; unde inquit: Deus ab initio temporis utramque condidit creaturam corporalem et spiritualem.

Deinde probatur etiam ex illo *psalmo* [n] [2, 7]: Dominus dixit [ad] me: Filius meus es tu; ego hodie genui te; quem locum sancti interpretantur de generatione aeterna: ita S. Augustinus super illum locum; alii interpretantur de generatione temporali secun-

---

k Ms: inherbatur
l Ms: Iis
m Ms: potentes
n Ms: splm.

dum carnem; et alius sensus, quem adhibet Paulus Actuum 13, [33]: interpretatur de resurrectione Christi ex mortuis et ita ex illo loco probat [f. 16v] Paulus resurrectionem Christi.

De hac re vide S. Thomam in q. 4 de potentia art. 1°, ubi docet quod hoc pertinet ad dignitatem et excellentiam sacrae scripturae quod sub una littera contineat plures sensus litterales; et deinde inquit quod per hoc non amittit robur, quin potius iuvatur ad destruendos haereticos et confirmanda quae sunt fidei, quia unica auctoritate continente plures sensus iugulat plures haereticos; et deinde isto pacto redolet sacra scriptura intellectum ipsius Dei, qui unico conceptu ñ cuncta intelligit; quae omnia dessumpsit S. Thomas ex S. Augustino libro 12 Confessionum c. 31 et 32, ubi S. Augustinus docet quod omnes isti sensus sunt praevisi et habiti ab auctoribus sacrarum litterarum; quodsi aliqui sensus latuerunt eos, sat fuit non latere Spiritum *Sanctum* °, quos postea revelavit suae ecclesiae et viris habentibus eumdem Spiritum.

[65] Unde ad argumenta: ad primum dicimus quod proprie non est aequivocatio in istis locis, quia omnes isti sensus significantur coniunctim et scitur quod illa oratio supponit simul pro omnibus illis sensibus, quod non continget in orationibus aequivocis. Et per hoc tollitur ambiguitas et amphibologia, quae tunc proprie committitur, quando oratio habet plures sensus et non scitur pro quo accipitur; hic vero scimus etc.

Ad 3um patet solutio ex dictis.

[66] Est dubium quomodo possit nobis constare quisnam sit sensus litteralis scripturae.

Ad hoc dicimus primo quod ille sensus est habendus tamquam litteralis, quem sancti habent tamquam litteralem. Et hoc probatur, quia doctores sancti sunt dati a Deo suae ecclesiae ad interpretationem sacrarum litterarum et ut ᵖ erudiant ecclesiam, iuxta illud Pauli ad Ephesios c. 4, [11]: quosdam dedit ᵍ doctores, quosdam pastores etc.; ergo illis est credendum.

2° dicimus quod ille sensus est habendus tamquam litteralis, quem scilicet ecclesia aut Concilium generale ʳ adhibent tamquam

---

ñ Ms: plura (tachado)
o Ms: Sanctutum
p Ms. una palabra tachada
q Ms. una palabra tachada
r Ms. repite: aut ecclesia

litteralem; tunc potissime fit quando citant loca sacrarum scripturarum ad destruendos haereticos et confirmandam [s] fidem, quia ex sensu litterali debet sumi efficax argumentum. Hinc sequitur quod, quando Christus dicit, nisi manducaveritis carnem Filii hominis etc., Ioannis 6, [54], ad litteram debet sumi de manducatione sacramentali; ita adducitur a Concilio Constantiensi, quamquam [f. 17r] possit intelligi de manducatione spirituali.

3° ille sensus etiam est habendus tamquam litteralis, in quo adducitur in alio loco a Christo vel ab Apostolis, nisi ex contextu litterae constet quod adducitur in sensu myst[ic]o.

Postremo ille sensus potest haberi tamquam litteralis, qui habet has conditiones: primo quod contineat veritates in se, quia scripturae sacrae non potest subesse falsum; deinde quod ille sensus conducat ad aedificationem fidei et morum; 3.° quod ille sensus quadret illi testimonio secundum se considerato et habita ratione ad praecedentia et subsequentia. Easdem conditiones exigimus in sensu mystico, nempe quod sit verus et conducat ad aedificationem et quod res significata habeat similitudinem et convenientiam cum re significante, nec tamen requiritur quod habeat in omnibus. Qua de re vide S. Thomam in 1-2, q. 102, art. 2.

[67] Est dubium an sensus litteralis sacrae scripturae debeat sumi ex intentione proferentis an solum ex intentione Spiritus Sancti, qui est principalis *auctor* [t], quando variant inter se; verbi gratia, quando dixit Caiphas, Ioannis 11, [50], expedit ut unus homo moriatur ne tota gens pereat, sensus illius Caiphas erat quod Christus moreretur, ne venirent romani et devastarent populum; sensus autem Spiritus Sancti, qui locutus est per eum, erat quod oportebat Christum mori, ne periret genus humanum.

Ad hoc breviter dicimus, quod sensus litteralis semper debet sumi ex intentione Spiritus Sancti.

Probatur: Spiritus Sanctus est principalis auctor sacrae scripturae; homines ministri; ergo sensus debet sumi ex intentione Spiritus Sancti.

Et confirmatur: quando aliquis homo dicit aliqua verba per internuntium, sensus debet accipi ex intentione domini, si variat internuntius; ergo eodem modo in sacris.

---

s Ms. una palabra tachada
t Ms: actus

3° probatur, quia si sensus sumeretur ex intentione proferentis, sacra scriptura contineret falsum. Probatur, nam sensus sumptus secundum intentionem Caiphas est sensus falsus, nam propterea periit populus iudaeorum, quia occiderunt Christum.

[68] Circa tertiam conclusionem in solutione ad primum est dubium an possimus argumentari ex sensu spirituali scripturae.

Et pro parte affirmativa arguitur 1°: sancti in suis concionibus, dum nituntur persuadere virtutem populo, adducunt in ⌈con⌉firmationem testimonia [f. 17v] in huiusmodi sensu spirituali; ergo.

2° probatur ex usu apostolorum, quia ad confirmanda quae sunt fidei, adducebant testimonia in sensu spirituali, ut patet 1 ad Cor. 9, [9] adducit Paulus, non alligabis [u] os trituranti bovi, ad probandum quod praedicatio evangelii deberet esse participatio praedicanti; et ad Rom. 10, [18], ad probandum quod omnis praedicatio erat difussa, in omnem [v] terram sonus eorum, inquit, exivit etc. et certum est quod intelligitur de coelis; patet ex aliis locis supra adductis.

3° arguitur: sensus spiritualis est potior et melior *sensu* [x] litterali; ergo, si ex litterali sumitur argumentum, potiori iure debet sumi ex spirituali. Antecedens probatur ex Origene, libro 4 peri archon c. 2, ubi sensum spiritualem comparat [y] animae et *litteralem* [z] corpori; et ita inquit comparandum. Eamdem excellentiam tribuit *Cyrillus* [a] in prologo super Leviticum.

Et confirmatur hoc argumento: sensus spiritualis est intentus a Spiritu Sancto et in aliquibus locis Veteris Testamenti *magis* [b] principaliter intentus, ut patet ex Paulo 1 ad Cor. 9, [9s]: numquid cura est Deo de bovibus et non magis dictum est propter nos?; ergo efficax argumentum potest sumi ex huiusmodi sensu.

[69] Pro explicatione huius dubii, primum est notandum quod in theologia, sicut in aliis scientiis, bifariam contingit argu-

---

u Ms. una palabra tachada
v Ms. una palabra tachada
x Ms: sensus
y Ms: et (tachado)
z Ms: litteralis
a [?] Ms. escribe un nombre incoherente: Philiphus. Suplimos «Cyrillus» por ser el autor que con esta obra suele ser citado en este contexto: cfr. nuestra edición *De sacra doctrina*, de CANO núm. 58, ArchTeolGran 22 (1959) 198.
b Ms: maxis

mentari: uno modo, argumento certissimo; alio modo, argumento probabili.

2° est notandum quod hoc interest inter sensum litteralem et spiritualem, quod litteralis facile nobis constat quisnam sit eo quod unus est; spiritualis vero non potest nobis constare certo quisnam sit, nisi revelante eodem Spiritu Sancto, ut revelavit Apostolis in locis, quos ipsi adduxerunt [c]. Et ratio huius est, quia, cum spiritualis in similitudine rei significatae ad rem significantem [consistat], una res potest habere similitudinem cum multis et diversis rebus et contrariis, ut leo de Christo dicitur et *de* [d] diabolo. Hinc est quod nos non possumus certo scire quisnam sit sensus spiritualis intentus a Spiritu Sancto. Et ex hoc sequitur alia differentia: quod scriptura secundum sensum litteralem non tam facile potest *perverti* [e] et trahi ad sensus erroneos et falsos. *At* [f] vero secundum sensum spiritualem facile a quovis potest trahi in falsos et erroneos sensus.

[70] *His* [g] suppositis sit 1ª conclusio. 1ª conclusio: ex solo sensu litterali possumus efficaciter et firmissime [f. 18r] argumentari.

Probatur haec conclusio primo ex S. Augustino in epistola 43 contra Vincentium Donatistam. Deinde probatur ex S. Dionysio in epistola ad Titum, ubi dicit quod symbolica theologia non est argumentativa. Idem tenet Hieronymus super Math. c. 13.

2ª conclusio: apostoli, qui per Spiritum Sanctum sciebant ab eodem Spiritu, quisnam esset sensus spiritualis intentus ab eodem Spiritu, poterant argumentari efficaciter a sensu spirituali.

Probatur: huiusmodi sensus est verissimus et certissimus, cui non potest subesse falsum; ergo, si semel constat quisnam sit ille sensus intentus a Spiritu Sancto, potest sumi efficax argumentum; constabat apostolis; ergo habebant illam facultatem.

Confirmatur: propterea non possumus nos argumentari [h] firmissime, quia non nobis constat quisnam sit sensus certissime; ergo, si nobis constaret, ut constabat apostolis, possemus argumentari.

c Ms. una palabra tachada
d Ms: cum
e Ms: praeverti
f Ms: Ad
g Ms: Iis
h Ms: certissime (tachado)

Quod si quispiam obiiciat quod nobis constat de sensu spirituali, quem adhibemus, quod est verus in se, quod conducit ad aedificationem fidei et morum [et] quod convenit res significata cum re significante; ergo constat nobis quod est sensus spiritualis intentus a Spiritu Sancto. Patet consequentia ex regula posita ex S. Augustino, quod sensus, qui habet has tres conditiones, est spiritualis.

Ad hoc argumentum respond. quod regula S. Augustini est optima regula et pia et qua licite possumus uti, tamen non est de fide, sed habet optimam probabilitatem dumtaxat. Deinde quod talis sensus sit verus, conducens ad aedificationem morum non potest constare ex ipsa significatione rerum, sed aliunde debet nobis constare ex aliis locis in sensu litterali sumptis.

3ª conclusio: ex sensu spirituali possumus argumentari argumento pio et probabili.

Probatur ex usu sanctorum, qui ita argumentantur. Et deinde probatur: ex auctoritate sanctorum sumitur argumentum probabile; ergo ex sensu *admisso* [i] per eosdem sanctos possumus argumentari.

[71] Circa solutionem ad ultimum argumentum est notandum [ex S. Thoma super epist. ad Galatas c. 4 et lectione 6] quod sensus litteralis dupliciter accipitur in sacris: uno modo, secundum acceptionem propriam terminorum, ut quando *dicimus* [j]: Christus est Filius Dei etc.; alio modo, secundum [k] significationem [l] metaphoricam ipsorum terminorum, ut quando dicimus: brachium Dei, id est, virtus; [f. 18v] et iuxta hunc sensum secundum, ille *sensus* [m] dicitur litteralis, quem voces improprie sumptae faciunt et non quem faciunt voces proprie sumptae, ut quando dicimus: *vicit* [n] leo de tribu Iuda, id est, Christus.

Et probatur hoc, quia alioquin sequeretur quod sensus litteralis sacrae scripturae esse[t] falsus, ut patet in auctoritate praeallegata. Deinde probatur: ille sensus dicitur litteralis, quem Spiritus Sanctus immediate intendit per litteram illam; sed Spiritus Sanc-

---

i Ms: admixtro
j Ms: diximus
k Ms: acceptionem (tachado)
l Ms: et (superfluo)
m Ms: sensum
n Ms: vincit

tus intendit nobis dare intelligere per illas litteras quod *vicit* [n] Christus; ergo litteralis est. Et confirmatur: inter homines, cum utuntur metaphoris, intendunt dare intelligere quod voces improprie significant et non quod proprie significant. Postremo Hieronymus super Habacuc c. 3 dicit quod sacra scriptura saepe tegit historiam sub methaphoris: historia autem pertinet ad sensum litteralem.

Sed tamen hic est notandum quod non in omnibus parabolis, quae sunt in sacris debemus accipere verba nec sensum litteralem secundum impropriam significationem, sed aliquando secundum propriam. Hoc autem contingit quotiescumque in sacra scriptura explicite unum alteri comparatur et assimilatur, ut cum Christus dicit [Math. 13, 44]: simile est regnum coelorum thesauro etc.; thesaurus est coelum.

Quaestio 2ª

De Deo. An sit.

Art. primus. An Deum esse sit per se notum.

---

n Ms: vincit

Bibliografía

I. BOLETIN DE HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN EL PERIODO 1500-1800

1. Personalia

Alejandro VII

1 Alfaro, J. S. I., *La Inmaculada Concepción en la Bula «Sollicitudo», a la luz de documentos inéditos*: RevEspT 20 (1960) 3-74.

Las investigaciones históricas sobre el origen y sentido de la bula *Sollicitudo*, llevadas a cabo felizmente por el P. Constancio Gutiérrez en 1955 (cf. MiscCom 24, 1-469), reciben inestimable complemento con el presente trabajo del P. Alfaro. Aquél nos dió la documentación de Madrid; éste nos ofrece la de Roma. Se comprende el interés de su publicación.

El P. Alfaro ha encontrado la colección de documentos que utilizó personalmente Alejandro VII y se conserva actualmente en el Fondo Chigi de la Biblioteca Vaticana. Entre los papeles, que se manejaron en la preparación de la Bula, existen interesantes autógrafos del Papa reveladores de su actuación y de su mente; documentos del Santo Oficio pedidos por el Papa para conocer exactamente la actitud de sus predecesores; votos de Cardenales y de teólogos consultados por el Papa; memoriales de Crespi y minutas de la Bula.

Con estos documentos a la vista y los publicados por el P. Gutiérrez traza el P. Alfaro los detalles de la laboriosa negociación. Es muy interesante constatar que por las manos de Alejandro VII pasó toda la documentación que aún hoy nos sirve para conocer la actitud pontificia en la cuestión inmaculista desde Sixto IV hasta Urbano VIII. Algunos momentos difíciles de la tramitación reciben ahora una luz decisiva; por ejemplo, la sesión del Santo Oficio de 22 julio 1660. Interesantes también los votos de Rancati, Zucchi, Van der Veken y la Sorbona. La decisión final la toma Alejandro VII con pleno conocimiento de causa, después de diligente estudio personal de los pareceres en pro y en contra.

Sobre el texto mismo de la Bula, cuyo intento es evidentemente declarar el sentido tradicional de la fiesta, conocemos ahora que las palabras «speciali Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum passionis Iesu Christi eius Filii, humani generis Redemptoris» fueron propuestas por el Cardenal Corradi y admitidas personalmente por el Papa, a pesar de la oposición de alguno; pero el Papa suprimió la palabra *passionis*. A positiva preferencia personal del Papa se debe también la palabra *praeservatam;* y añadiduras suyas son *in corpus* a la frase «eius animam in primo instanti creationis et infusionis» y a la frase «animam in primo instanti creationis et infusionis», lo mismo que el *scilicet* antes de «praeveniente Spiritus Sancti gratia». Esto prueba hasta qué punto el texto de la famosa Bula fué controlado personalmente por Alejandro VII y refleja la mente pontificia.

En un apéndice documental da cuenta el P. Alfaro de los manuscritos por él utilizados; de ellos publica los documentos enteramente inéditos y señala los ya conocidos por el trabajo del P. Gutiérrez.

J. A. DE ALDAMA

Alejandro VIII

2 PERA, SYLVANO, O. F. M., *Historical notes concerning ten of de thyrtyone rigoristic Propositions condanned by Alexander* VIII (1690): FrancStudies 20 (1960) 19-95.

Estudio histórico del Decreto condenatorio de siete de diciembre de 1690. En particular se estudian las proposiciones 9, 10, 14, 16, 17, 18, 22, 23, 25 y 26. En cada una de ellas se examina la fuente (autor y obra en que la defendió), el texto mismo de la proposición, se da un juicio doctrinal sobre ella y se sacan unas conclusiones. Termina con unas conclusiones generales en las que el autor del artículo expone en resumen cómo se ha alterado el texto en alguna proposición y el de otras puede ser bien interpretado.

E. MOORE

Alfonso M.ª de Ligorio (S)

3 SAMPERS, ANDREAS, CSSR., *Bibliographia scriptorum de Systemate Morali S. Alphonsi et de probabilismo in genere, ann. 1787-1922 vulgatorum*: SpicilHistCSSR 8 (1960) 138-172.

Como indica el autor, se recoge esta bibliografía para apreciar el influjo de la Moral de S. Alfonso. Hay otros caminos, que enumera, pero éste es uno de ellos. Es de gran utilidad para el que quiera hacer un estudio sobre el tema, y completa, en lo posible.

E. MOORE

Báñez. Véase num. 37.

Buenaventura, Francisco. Véase num. 35.

Calderón de la Barca

4 ENGLHARDT, G., *Calderón de la Barca*: LexMarkunde 1, 1033-1042.

El *Lexicon für Marienkunde* ha consagrado a Calderón y su doctrina mariológica ocho largas columnas. En ellas se reseñan las Comedias y los Autos de Calderón que tocan especialmente temas marianos. A continuación se hace un breve estudio de su contenido mariológico: predestinación, Nueva Eva, triunfo contra la serpiente, inmaculada concepción, virginidad y maternidad, mediación y maternidad espiritual, María y la Eucaristía. Por el eco que las obras de Calderón encontraban en el pueblo, sus obras aportan un testimonio no despreciable para la historia de nuestra Mariología en el siglo XVII. Los conocimientos mariológicos de Calderón entroncan sobre todo con Alcalá.

J. A. DE ALDAMA

Camargo

5 STEGMÜLLER, F., *Camargo Ignatius*: LexMarkunde 1, 1046s.

Señalamos este breve artículo solamente para recordar que la atribución a Camargo del anónimo salmantino *De immortalitate B. M. V.* no parece deba mantenerse. Su autor mucho más probablemente sería el Cardenal Alvaro de Cienfuegos. Cfr ATG 13 (1950) 285 no. 98. 327; 14 (1951) 285.

J. A. DE ALDAMA

Cano

6 RODRIGEZ, VICTORINO, O. P., *Fe y Teología según Melchor Cano*: CiencTom 87 (1960) 529-567.

El autor investiga cuidadosamente en este artículo el pensamiento de Cano sobre las relaciones entre Fe y Teología. El autor se adhiere razonadamente a la interpretación de LANG (*Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925, pp. 198-204; sobre todo, en pp. 203s nota 1; y *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe: fides, haeresis und conclusio theologica:* DivThom (Fr) 21 [1943] 81-94). Tanto las conclusiones del autor como su fundamentación nos parecen correctas y bien fundadas.

En la parte de exposición de las opiniones de diversos teólogos sobre la mente de Cano, la interpretación que hizo Suárez (p. 547) pudiera haberse expuesto más coherentemente: Suárez pensó que Cano había defendido en el libro 6 *De locis* que toda conclusión teológica es en sí misma de fe (cfr. SUÁREZ, *De fide*, disp. 3, sect. 11, n. 2) y que posteriormente en el libro 12 había evolucionado para mantener que la conclusión teológica no es de fe en sí misma, pero lo es después de la definición de la Iglesia (cfr. SUÁREZ, *De fide*, disp. 3, sect. 11, n. 7 y 11; en los textos de la disp. 6, sect. 4, nótese que en el n. 3 cita SUÁREZ el libro 6 *De locis*, mientras que en el n. 4 cita el libro 12; se entenderá así por qué atribuye a Cano, en esos dos números consecutivos, dos opiniones diversas).

Sobre la opinión de Schultes (p. 548) hubiera convenido añadir la frase en que prácticamente acepta la interpretación de Marín Sola sobre Cano: «P. Marín quidem optime tenet, secundum Cano conclusiones theologicas ante definitionem mediate (i. e., indirecte, cf. supra n. 1) ad fidem pertinere, post definitionem vero immediate (sc. proprie)» (*Responsio ad «Respuesta a un estudio histórico»*: CiencTom 25 [1922] 171).

Según el autor, Aquilina piensa que para Cano la conclusión teológica no es definible (p. 551; véase también p. 550; el autor entiende que se trata de que no es definible en modo alguno y no sólo que no sea definible como verdad de fe divina; en esto diversifica la posición de Aquilina [2ª], de la de Lang [3ª]). Véase, sin embargo, lo que Aquilina escribe a propósito de *De locis* 5,5: «Ex quibus satis constat, Canum de duplici Concilii definitione quam rectissime loqui, scilicet de definitione *dogmatica* quae fidei obiectum respicit, atque de definitione *ecclesiastica* quae ad obiectum fidei ecclesiasticae pertinet. Licet igitur Cani tempore hoc obiectum nondum clarissime determinatum esset uti dictum est, nihilominus ipse valde bene et quidem perspicaciter viam stravit, quo planius illud obiectum determinaretur» (*De progressu dogmatis secundum Melchioris Cani doctrinam*, Valletae 1959, p. 44). Nuestra opinión sobre el trabajo de Aquilina la hemos expuesto en ArchTeolGran 23 (1960) 189ss.

Dependiendo Marcotte de Lang, no debiera carecer éste de párrafo propio, teniéndolo aquel (p. 549). Tampoco debiera haberse omitido a Molina el

primero que interpretó a Cano en la línea de Lang y Marcotte —que es la misma del autor—, aunque apoyándose en un pasaje diverso; pasaje, que, como hemos escrito en este mismo número de ArchTeolGran p. 13 merecía una mayor atención que la que hasta ahora se le ha dispensado.

C. Pozo

7 SANZ Y SANZ, JOSÉ., Agustino Recoleto, *Melchor Cano. Cuestiones fundamentales de crítica histórica sobre su vida y sus escritos*. Monachil (Granada) 1959, pp. 585.

El presente volumen es el más importante trabajo publicado con ocasión del 4.º Centenario de la muerte de Melchor Cano. Presentado como tesis doctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid en 1947, ha sido publicado ahora, después de la muerte prematura de su autor (1950), gracias a los esfuerzos de los PP. Feliciano de Ocio de la Sgda. Familia y Julio P. Oroquieta. El primero de los dos revisores explica (p. 9) en qué ha consistido su labor. Hubiésemos preferido que, cuando el trabajo no ha sido puramente material, como parece insinuarse allí que ha sucedido con frecuencia, se hubiese señalado expresamente en la obra lo que, no siendo del autor, se debe a los revisores. Por lo demás, los lectores habrían agradecido que la revisión de la bibliografía hubiese implicado su puesta al día. Así p.e. en el párrafo *Los españoles en Trento* (pp. 217-220) no debería omitirse la obra de C. GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento*, Valladolid 1951.

Los puntos históricos críticamente estudiados por el autor son: la familia de Cano (c. 1), el lugar de su nacimiento (c. 2), el problema del autor de *Las imperfecciones*, que se han venido atribuyendo a Cano (c. 3-4), su actividad en Alcalá (c. 5), Salamanca (c. 6) y Trento (c. 7), las posibles dependencias de Cano con respecto a Juan de Vergara, Rodolfo Agrícola, Luis de Carvajal, Martín Pérez de Ayala y Luis Vives (c. 8); recoge después el autor los juicios emitidos por Cano sobre otros autores (c. 9) y diversos juicios de otros autores sobre él (c. 10); estos juicios sobre Cano son criticados por el autor en el último capítulo (c. 11). Un ámplio apéndice (p. 411-560) reproduce una serie de 43 documentos de gran interés; aunque algunos fuesen ya conocidos, el lector agradecerá tenerlos reunidos en el presente volumen.

Especialmente interesantes son el capítulo sobre la patria de Cano en el que el autor señala a Pastrana, y los dedicados a la determinación del autor de *Las imperfecciones*, en los que concluye que son obra del Maestro Francisco Cano y no de Melchor Cano. Las argumentaciones del autor nos parecen convincentes y tales que se imponen por su buen sentido crítico. A nuestro juicio estos capítulos contienen las más valiosas aportaciones de toda la obra a la historiografía sobre Cano.

Algo descolorido nos resulta el cuadro de lo que era la Universidad de

Alcalá en lo teológico (p. 178); algo más podría haberse dicho sobre su espíritu (compárese p.e. con M. ANDRÉS, *Las Facultades de Teología españolas hasta* 1575. *Cátedras diversas*: AnthAnn 2[1954]150ss). No parece que el influjo nominalista en Alcalá se pueda explicar por mera imitación de París; las razones, que movieron a Cisneros, a que en su Universidad se enseñasen simultáneamente las tres vías, pueden verse en la Constitución 43 de la Universidad de Alcalá (citada en M. ANDRÉS, a.c., p. 151 nota 61). En todo caso, no puede decirse con tanta generalidad que la Universidad de Alcalá «imitó temporalmente los sistemas y normas doctrinales de aquella [París]» (p. 178); esto podría haberse dicho mucho más de Salamanca, ya que ésta responde al sistema de la Universidad medieval, del que Paris es prototipo, mientras que Alcalá representa el fenómeno nuevo de la Universidad renacentista (cfr. M. ANDRÉS, a.c., p. 143s). No es exacto que Carranza se cuente entre los que en Alcalá «ejercieron su magisterio» (p. 178); en Alcalá estuvo, que sepamos, sólo como alumno (cfr. C. GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento*, Valladolid 1951, p. 156 nota 323). La afirmación de que Bartolomé Carranza opositó con Juan de Guevara (p. 195) debe de ser una errata por Bartolomé de Medina, quien efectivamente opositó con Guevara en 1576 (cfr. F. EHRLE, *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*: EstEcl 8[1929]448). Por cierto, nuestra estima por la escuela dominicana de Salamanca es enorme, pero no creemos que sea por sí solo un argumento decisivo de su superioridad el éxito en las oposiciones salmantinas (p. 195); podría preguntarse, p.e., cuál era la proporción de votos de que disponía cada orden religiosa, teniendo en cuenta la proporción de alumnos de cada orden.

No compartimos el optimismo del autor al decirnos del Cod. Vaticano latino 4647 que «está escrito con letra bastante clara» (p. 187); recordamos su lectura como bastante molesta (cfr. C. POZO, *La teoría del proceso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca*, Madrid 1959, p. 122 nota 94). Tampoco creemos que baste la frase «Theología, ut alias saepe diximus, scientia de Deo est» para deducir que no se trata de *reportata* de discípulos p. 188); tales frases en primera persona son frecuentes en manuscritos estrictamente académicos. La hipótesis de Beltrán de Heredia sobre la existencia de relecciones de Melchor Cano en materia *de locis*, frente a la que el autor, a pesar de creerla ingeniosa y verosímil, muestra cierta reserva (p. 208), encuentra, a nuestro juicio, una confirmación en el comentario *De sacra doctrina* de Melchor Cano, que nosotros mismos hemos editado (cfr. ArchTeolGran 22[1959]148).

La cuestión de la dependencia de Cano con respecto a Carvajal, tal como el autor la plantea nos parece bastante discutible. Ante todo, creemos que lo que Lang propiamente investigaba era el origen de la expresión «locus theologicus» en el sentido de fuente teológica (cfr. A. LANG, *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925, pp. 55-73). En esta línea estaba en lo justo al señalar en Carranza en 1547 un antecedente de Cano (LANG, o.c., p. 71 nota 1); el Ms. de Vitoria sobre la 1.ª parte conservado en el Convento de San Esteban con-

firma su sospecha de que la fuente común de Carranza y Cano era Vitoria (cfr. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria*, Madrid-Valencia 1928, pp. 35s). En la obra *De restituta Theologia* de Carvajal no hemos encontrado nunca la expresión «locus theologicus»; Carvajal no parece conocerla. Que el número de fuentes teológicas, que Carvajal conoce, sea más o menos grande, no es el problema, que Lang se proponía (por lo demás, véase en este mismo número de ArchTeolGran pp. 167-172 unos cuantos catálogos de fuentes teológicas de autores dominicos anteriores a Cano, con respecto a los cuales la dependencia sería más verosímil; ya el mismo catálogo de verdades católicas de Torquemada es citado por Cano en su comentario a la 2-2, como hacemos notar allí). Nosotros mismos hemos escrito en otra ocasión: «Inquietudes por la reforma de la Teología aparecen también en la obra *De restituta Theologia*, Coloniae 1545, del teólogo de formación parisiense, Luis de Carvajal» (*La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca*, p. 10 nota 29); pero de ahí a considerar a Carvajal como fundador de la teología fundamental juntamente con Cano en varios puntos importantísimos (p. 293) hay una enorme distancia, sólamente franqueable, si se olvida que, mientras la obra *De locis* es una metodología teológica, la *De restituta Theologia* es un tratado De Deo. El modo como el autor habla de esta última y de su influjo en Cano despierta la duda de si la conocía directamente —el libro es bastante raro— o sólo a través del artículo de A. Ortega, tan constantemente citado en el párrafo dedicado a este problema. Las palabras de Cano, aducidas por el autor para excluir la dependencia directa con respecto a Vitoria y Carranza («nullis adminiculis, sed, ut dicitur, marte nostro») (p. 297) son menos absolutas de lo que parecen, pues se refieren al modo de tratar los lugares teológicos, no a la noción de lugar teológico (problema investigado por Lang), ni siquiera a la elaboración de un catálogo de fuentes de argumentación.

El autor parece algo tímido en reconocer el apasionamiento de ciertos juicios de Cano. Los que el autor reproduce en pp. 306-309 lo son sin duda, y no tan sólo demasiado severos y minuciosos. Sin entrar en la cuestión de fondo de la ortodoxia del catecismo de Carranza, quien lea la larga censura de Cano se sentirá no pocas veces sorprendido. El lector podrá preguntarse cómo un teólogo, de quien el autor nos dice que «por muchos es llamado *el teólogo de Trento*» (p. 12), pudo escribir en 1559, aunque no haya asistido a la sesión 6ª del Concilio, que «fides fundamentum et principium esse non potest» (p. 494). Por el contrario, creemos que tiene razón Cano en criticar a Cayetano, por haber subvalorado la autoridad de los Padres en el caso de consentimiento universal como criterio de interpretación bíblica; la opinión expresada por el autor (p. 325), apoyándose en F. CAYRÉ (*Précis de Patrologie*, t. II, Paris 1930, pp. 736s) y P. MANDONNET (*Cajetan*: DTC 2, 1328), no parece justa (cfr. C. POZO, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca*, p. 48, a propósito de un artículo de M. VOSTÉ).

También expresa el autor un poco tímidamente cómo concebía Cano el

seguimiento de Santo Tomás. Sólo una vez en nota se reproduce el texto completo (incluso hubiese sido más completo, no omitiendo la frase anterior), en que manifiesta Cano su pensamiento sobre este punto (p. 404 nota 46), mientras que en el texto se da sólo muy fragmentariamente. Creemos que el tema debiera haber sido tocado en las pp. 321ss, cuando se expone el juicio de Cano sobre Santo Tomás.

Las palabras de Marín Sola sobre Melchor Cano (p. 372) hubiese sido preferible citarlas con referencia a su obra clásica *La evolución homogénea del dogma católico*, n. 449, Madrid (BAC) 1952, pp. 696s, en vez de referirse a su primera publicación como artículo en CienTom. El título al apéndice XXXVIII (p. 542) se ha puesto de manera que puede inducir a error.

El número de erratas de imprenta es demasiado alto. Una amplia fe de erratas procura corregirlas, sin que haya conseguido incluirlas todas.

Nos hemos extendido demasiado en nuestras observaciones. Sea ello un testimonio del interés con que hemos leído esta obra, en la que reconocemos valores muy numerosos. Al terminar la lectura de este libro, sólo queda el lamentarse muy sinceramente de que el autor nos haya sido arrebatado sin que haya podido darnos más que la primera parte de su proyecto total. La segunda parte de su trabajo *Influencias de su pasado en Melchor Cano y su presencia en la teología moderna*, cuyo esquema se da en p. 15, hubiese sido del más alto interés. La preparación del autor prometía, también en ella, valiosas aportaciones, como se encuentran ya en el volumen que reseñamos.

C. Pozo

Carlos Borromeo (S)

8 Robres Lluchr., *San Carlos Borromeo y sus relaciones con el episcopado ibérico postridentino, especialmente a través de fray Luis de Granada y de San Juan de Ribera*: AntholAnn 8 (1960) 83-141.

Tras una introducción sobre la influencia de Borromeo en los papas, cardenales y obispos italianos —resumen demasiado genérico de noticas tomadas sobre todo de Pastor, Rivolta y Giussano— se estudian brevemente las relaciones de S. Carlos Borromeo con el obispo de Lérida Texaquet, con el Cardenal de Sevilla Rodrigo de Castro, con el arzobispo de Valencia S. Juan de Ribera, con el obispo de Barcelona (Dimas Lloris) y otros, con los que el arzobispo de Milán intercambia consejos pastorales. Se dedica especial atención también a la amistad de S. Carlos con fray Luis de Granada, del que S. Carlos se muestra diligente discípulo en lo que hoy llamaríamos su teología kerygmática.

El principal valor del presente trabajo consiste en la publicación en 25 apéndices de otros tantos documentos inéditos en su mayoría (cartas de S. Carlos a Taxaquet, a Rodrigo de Castro, a fray Luis de Granada, etc.;

fragmentos de cartas de fray Luis omitidas en la edición de sus cartas por el P. Justo Cuervo O. P.).

M. SOTOMAYOR

9 SAVIO, PIETRO, *Le avvertenze ai confesori di S. Carlo ai tempi di Innocenzo XI*: ScuolCatt 88 (1960) 261-285.

El autor, ya conocido por otros estudios suyos sobre el Jansenismo, expone en este artículo algunas de las incidencias de la lucha entre rigoristas y laxistas a propósito de las Advertencias a los confesores de San Carlos Borromeo. Describe el ambiente creado por las doctrinas rigoristas con sus consecuencias en los fieles de alejamiento de los sacramentos, ya que los confesores rigoristas no los admitían sino después de la «conversión» del penitente y le diferían la absolución hasta entonces. Expone los diversos grupos que podrían formarse entre los teólogos de aquel tiempo (p. 266). Pero, sobre todo, se detiene en exponer el aprecio que los Obispos franceses, en general, hacían de las Advertencias, moderadamente rigoristas y cómo las consideraban como el remedio para el laxismo y el excesivo rigor. Se adoptaron también, aunque no sin alguna resistencia, en Flandes. Y por último, en Holanda, especialmente por obra de Neercassel. Las reglas de San Carlos tenían el peligro de interpretarse en sentido rigorista; de ahí los frecuentes consejos, como los de Favoriti a van Viane, en 1680, de que fueran *bien interpretadas*.

E. MOORE

Carranza. Véase num. 28.

Cartagena

10 STEGMÜLLER, F., *Carthagena Ioannes de*: LexMarkunde 1, 1067-1072.

Analiza el autor el contenido mariológico de las Homilías sobre la Virgen de Cartagena, subrayando la erudición patrística y teológica. La obra, publicada en 1611, lleva la marca de la mariología suareciana.

J. A. DE ALDAMA

Cienfuegos. Véase num. 5.

Clavio, Cristóbal. Véase num. 44.

De la Chaize

11 Blet P. S. I., *Jésuites gallicans au XVII^e siècle?. A propos de l'ouvrage du P. Guitton sur le P. De la Chaize*: ArchHistSI 29 (1960) 55-84.

Interesante artículo en el que se examinan dos problemas: ¿fué galicano el confesor jesuita de Luis XIV? ¿Fué su postura una excepción entre sus hermanos en religión? El P. Blet responde negativamente a ambas preguntas. De la Chaize no admitía más que el primero de los cuatro artículos galicanos de 1682: la negación del poder indirecto del Papa en lo temporal. Y en esta opinión no se hallaba sólo entre los jesuitas franceses, muchos de los cuales pensaban en eso como gran parte del clero y del pueblo francés de su época. Los testimonios aducidos por el autor prueban suficientemente sus conclusiones y contribuyen notablemente a terminar con el llamado misterio del P. De la Chaize.

M. Sotomayor

Desbief

12 De Clerq, C., *Un ouvrage peu connu d'un ancien jésuite sur les rapports entre l'Eglise et l'Etat* (1792-1793): NouvRevTheol 82 (1960) 730-743.

Charles-Antoine Desbief fue ese antiguo jesuita del que nos habla De Clerq en el presente artículo. Nos informa primero de los rasgos principales de su vida, y de un curso filosófico —apuntes manuscritos de un alumno— fruto de su magisterio en el colegio de Besançon.

Después de la disolución de la Compañía, en 1792 y bajo el seudónimo de M. Krapack publicó este libro «Sur les bornes entre les deux Puissances». De Clerq describe el contenido del libro: principios fundamentales, refutación de tesis opuestas, definiciones, leyes fundamentales, reglamentos esenciales, ordenaciones de policía eclesiástica, reflexiones finales y conclusiones. Por fin, enjuicia De Clerq brevemente conclusiones Por fin, destacando las circunstancias en que se hicieron.

En la última parte del artículo prueba la identidad de Krapack con el ex-jesuita Desbief, y añade algunos datos más de su actividad literaria y biografía.

E. Olivares

Erasmo

13 Aldama, J. A. de, S. I., *Una opinión mariológica reciente, censurada por teólogos antiguos*: Divin 4 (1960) 123-140.

La opinión de que Nuestra Señora no conoció la divinidad de su Hijo desde el principio, sino muy entrada la vida pública del Señor y tal vez

sólo en Pentecostés, la propuso Erasmo. La universidad de París ya en 1526 la censuró gravemente. Después, en 1571, Canisio la tachó de contraria al sentido cristiano y al consentimiento de los teólogos. Para Salmeron es «impía». Finalmente Suárez en 1592 la juzga «opinión impía y herética, contra el sentido y la tradición de la Iglesia universal».

J. A. DE ALDAMA

14 BRAVO, B., S. I., *Influjos de la Devotio moderna sobre Erasmo de Rotterdam*. Manresa 32 (1960) 99-112.

El autor intenta en un esbozo, somero y algo oscuro, ver si la Devotio moderna dejó huellas en Erasmo. Se limita a la juventud del humanista. Sin dar al comienzo una descripción de la Devotio moderna, para comparar con ella los rasgos espirituales de Erasmo joven, examina primero las cartas de esta época, no encontrando en ellas puntos de contacto algo profundos y característicos con la Devotio, suponiendo, más que exponiendo, contactos en lo que la Devotio tiene de técnica, metodología, tendencia pedagógica. Luego se dirige BRAVO a la obra *de Contemptu mundi*, situando con ella, justamente, a Erasmo entre Dionisio Cartujano y Petrarca y contraponiéndolo a Tomás de Kempis. Analiza capítulo por capítulo el *de Contemptu mundi* para poner de relieve su distancia de la Devotio aun en esta obra que es la más cercana a ella.

Alguna frase parece exagerada y falta de matiz: «*Con decir que es obra de un humanista, está dicho todo*». En otras ocasiones se hubiera deseado oir más al propio Erasmo. Por lo demás, el juicio bastante negativo que da sobre el tema de la investigación, es exacto.

R. CRIADO

Estrix. Véase num. 16, 17.

Fuente, Diego de la. Véase num. 35.

Gil de la Presentación

15 SARAIVA MARTINS, J., C. M. F., *As provas de Egidio da Apresentao em favor da Inmaculada*: EphMar 10 (1960) 421-458.

Exposición comentada de los argumentos positivos y especulativos que aduce Gil de la Presentación para probar la opinión piadosa. Para valorar la aportación real del teólogo agustino hubiera sido necesario comparar esos argumentos con los utilizados por los teólogos anteriores y contemporáneos. Esto vale, sobre todo, de la documentación patrística.

J. A. DE ALDAMA

Juan de Ribera (S). Véase num. 8.

Inocencio XI

16 21 CONEJO AZCONA, JOSÉ M.ª, *Valor doctrinal de la proposición condenada por Inocencio XI*: StudLeg 1 (1960) 13-14.

El autor nos ofrece un estudio interesante sobre el sentido de la proposición 21 condenada por Inocencio XI. Una primera parte del artículo expone el contexto histórico, en que se produce la condenación. En una segunda parte, para investigar su sentido doctrinal, determina, ante todo, a qué autor debe atribuirse (aunque Viva atribuye las proposiciones 19 y 20 a Arnaldo Marchant y la 21 a unos innominados «neothericis», las tres proceden, en último término, de la *Diatriba theologica* de Gil Estrix), y expone después de modo coherente la teoría de Estrix sobre el acto de fe y las críticas de sus adversarios; sobre este fondo el autor se esfuerza en precisar qué parte de esa crítica hace suya el magisterio eclesiástico. En un último párrafo, bajo el epígrafe *Utilización teológica*, el autor rechaza las interpretaciones de la proposición condenada que le parecen exageradas.

Según el autor, la proposición 19 «es condenada por poner en peligro la certeza absoluta del acto de fe, no viendo en él sino la conclusión de un silogismo, y abrir camino a las consecuencias enunciadas en las dos proposiciones siguientes y sobre todo, la 20, expresamente ligada con la 19 con un «hinc» deductivo» (p. 36). La proposición 20 condena la posibilidad de un abandono inculpable de la fe, como consecuencia de la no certeza absoluta del acto de fe. La 21 rechaza «la legitimidad, en ciertas circunstancias, de dudas activas concomitantes al acto de fe» (p. 37). Esta interpretación de la proposición 21 hace que no pueda ser utilizada para establecer que el juicio de credibilidad ha de ser cierto (como hacen Gardeil y Harent) ni para afirmar el carácter moral y sobrenatural de la fe (como hace Aubert). En realidad de lo que se trata en la proposición 21 es de «la incompatibilidad de las dudas con el acto de fe» (p. 42).

Las posiciones del autor serán fácilmente juzgadas como equilibradas y serenas. Sólo puntualizaríamos que las citas de Aubert que el autor hace en la p. 42 no se refieren expresamente a la proposición 21, sino al conjunto de las tres proposiciones. La afirmación del autor de que Estrix está en un frente apologético antieclesiástico y no anticristiano (cfr. p. 42) no se concilia del todo con la descripción que el mismo autor hace de Estrix con su preocupación misionera no solo frente a los herejes, sino también frente a los paganos (son los tiempos de los famosos ensayos misioneros de los jesuitas en China) (p. 26). Pero estas observaciones en nada afectan la validez del trabajo, que reseñamos.

C. Pozo

17 NICOLAU, MIGUEL, S. I., *Función de la voluntad en orden a la certeza de la fe cristiana*: EstEcl 34 (1960) 5-26.

Del presente artículo sólo puede ser reseñada aquí la parte que dice relación con la historia de la teología postridentina: su párrafo III (pp. 16-26) en que se estudia la proposición 19 de las condenadas por Inocencio XI. El autor, después de ambientar doctrinalmente la proposición condenada, la interpreta con estas palabras: su «sentido falso parece ser, en el caso presente, *el que la voluntad no influye en la firmeza intrínseca de la fe*. Se debe, por consiguiente, sostener que la voluntad puede hacer que el asentimiento de fe tenga mayor firmeza que la que provendría de los solos motivos de credibilidad que impelen al asentimiento. Es decir, la doctrina de la Iglesia, según se desprende de la condenación de esta proposición 19, admite y enseña un influjo de la voluntad en la firmeza de la fe» (p. 23).

Tiene razón el autor al criticar a Aubert por forzar la interpretación de la proposición 19 hacia un determinado análisis de la fe, atribuyendo su condenación a que «pone en peligro la certeza absoluta del acto de fe, al no ver en ella sino la conclusión de un raciocinio natural, y por descuidar el papel iluminador de la gracia, que la intervención de la voluntad hace posible» (p. 26). Pero podría formularse la pregunta de si el P. Nicolau no inclina la proposición 19 hacia otro determinado análisis de la fe.

En otras palabras: según J. M. Conejo Azcona (cfr. el artículo resensionado inmediatamente anterior), la proposición 19 «es condenada por poner en peligro la certeza absoluta del acto de fe». En la hipótesis de motivos de credibilidad conocidos sin certeza absoluta, el acto de fe no puede conmesurarse a ellos en cuanto a certeza. En tal hipótesis, la certeza del acto de fe será superior a la de los motivos. Pero no se podrá ver resuelto en la proposición —mirada en su contexto histórico y aunque en ella se hable sólo de la voluntad (fenómeno explicable por el texto de Estrix que es su punto de partida)—, si esa certeza mayor se debe a sólo la voluntad o más bien a la gracia. Teniendo en cuenta la censura, que Inocencio XI da a estas proposiciones (scandalosae et in praxi perniciosae), nos encontramos ante una condenación de la afirmación de Estrix, porque pone en peligro la certeza absoluta del acto de fe; pero la condenación de esta proposición no pensamos que sea simultáneamente afirmación de la contradictoria. Más aún, el magisterio no garantiza siquiera la realidad de la hipótesis, a que venimos aludiendo: que los motivos de credibilidad no se conozcan con certeza absoluta. Un análisis de la fe —en sí todo lo discutible que se quiera— que conserve esquema silogístico, pero en el que los motivos se conozcan siempre con certeza absoluta —piénsese quizás en Lugo— no sería tocado por la condenación de la proposición 19.

C. Pozo

León de S. Juan

18 MASSAUD, J. P., *Thomisme et augustinisme dans l'apologétique du XVII siècle*. RevScPhilTheol 44 (1960) 617-638.

Al hablar de relaciones entre la razón y la fe se suele hacer una clasificación sencilla y cómoda, diciendo que son agustinistas los que dan la primacía a la fe y tomistas los que destacan el papel de la sola razón en la preparación de la fe. Massaud quiere mostrar que es demasiado simple esta división y que se aplica equivocadamente. Se sirve del caso del carmelita León de S. Juan (1600-1671). Cuando habla al «libertino» de su siglo, lo que le dice es: «intellige ut credas», apologética «racional», que se suele considerar tomista. Pero su fundamento es el agustiniano «crede ut intelligas». En el P. León, como en los agustinianos medievales, existe un optimismo «racionalista», mayor incluso que el de los tomistas, pero considerando la inteligencia como función interna de la fe. Para justipreciar este optimismo —se puede deducir de este artículo—, no bastan ni las razones abstractas ni la consideración abstracta de la razón; entra en gran parte el elemento humano afectivo del modo de sentir a su tiempo como cumbre de todos los tiempos. Está apuntado —y merecería un ulterior estudio— que la relación entre fe y razón se resuelve en oposición, en cuanto la fe supone una autoridad, que impera a la voluntad, y en aproximación, casi identificación, en cuanto la fe es la Razón divina. Jesucristo es la Palabra del Padre, y la palabra es la expresión de la razón. El P. León contrapone el apoyarse en esta Razón divina al apoyarse en la autoridad. Luego se trata en definitiva más de «intelectualismo» que de «racionalismo».

E. BARÓN

Lorenzo de Brindis (S)

19 RIVERA A. C. M. F., *S. Lorenzo de Brindis, Doctor de la Iglesia y sus escritos marianos*: EphMar 10 (1960) 121-125.

20 CRISÓSTOMO DE PAMPLONA O. F. M. CAP., *Antología mariana de S. Lorenzo de Brindis*: EstFranc 61 (1960) 273-286.

21 MARTINELLI A. C. F. M., *Scientia B. M. V. iuxta «Mariale» S. Laurentii Brundusini*: Laurentianum 1 (1960) 161-177.

22 ADRIEN DE KRIZOVLJAN O. F. M. CAP., *Marie et l'Église dans saint Laurent de Brindisi*: EtFranc 10 (1960) 1-35.

El doctorado de San Lorenzo de Brindis ha renovado las investigaciones marianas sobre sus obras. El P. Rivera hace una breve exposición de los méritos mariológicos del *Doctor Apostólico* con oportuna alusión a la bibliografía anterior sobre el tema. El P. Crisóstomo de Pamplona pre-

senta una selección de pasajes laurencianos (traducción y texto original) sobre la predestinación de Nuestra Señora y sobre la maternidad divina.

El P. Martinelli investiga en el *Mariale* el tema del que se ha ocupado ya otras veces. Nuestra Señora gozó de la más alta contemplación mística ya desde el primer instante de su ser; estuvo adornada del espíritu de profecía y de ciencia infusa teológica; y fué elevada durante su vida mortal (aunque no permanentemente) a la visión beatífica. Consideradas estas opiniones dentro del desarrollo histórico de los problemas, representan, según el autor, una posición prudente y moderada.

El trabajo del P. Adriano es lo más original que en esta ocasión se ha escrito sobre la Mariología de San Lorenzo: las líneas generales sobre su pensamiento en el tema de la relación entre María y la Iglesia. Es interesante subrayar paralelamente al aspecto representativo del género humano, el que sitúa a la Madre de Dios de la parte del Redentor. Ambos quedan bien armonizados en la doctrina del Doctor Apostólico.

J. A. DE ALDAMA

Lorenzo de Lauria. Véase num. 46.

Lúcaris, Cirilo

23 CANDAL M. S. I., *La «Confesión de fe» calvinista de Cirilo Lúcaris*: MiscComill 34-35 (1960) 239-272.

Con gran conocimiento de la materia, el P. Candal resume primeramente la biografía de Cirilo Lúcaris, en favor de los menos versados, añade después unas sustanciosas notas bibliográficas y, por último, estudia las diversas ediciones de la célebre Confessio Christianae Fidei, defendiendo sin titubeos su autenticidad y proponiendo como fundada hipótesis que la añadidura de las citas bíblicas que aparecen en la edición póstuma se deban principalmente al predicador calvinista Antonio Leger. Examina también la doctrina sobre la justificación contenida en la Confessio (capítulos 9 y 13) en la que aparece un marcado calvinismo, del que no pueden excusarle ningunas de las apologías que posteriormente se han intentado en su favor.

M. SOTOMAYOR

Fr. Luis de Granada. Véase num. 8.

Lugo

24 FERNÁNDEZ DÍAZ NAVA, ADOLFO S. I., *El principio de totalidad según la doctrina del Cardenal Lugo*. Universidad Pontificia de Comillas. Santander 1960, 17 × 24. 215 págs.

En la introducción se exponen las razones de la elección de este tema

y del autor objeto de la investigación. La obra se divide en tres partes. En la primera se estudian los elementos que pueden encontrarse en las obras de Lugo para iluminar su pensamiento sobre la vida humana y la integridad corporal y tener así un conjunto de datos que sirvan para una interpretación exacta, según Lugo del principio de totalidad. En siete capítulos va reuniendo de las diversas obras de Lugo los textos que se refieren al principio fundamental que rige toda esta materia, aplicaciones de él a la vida e integridad corporal propias, a la de los demás, los derechos del Estado, homicidio y mutilación, dominio y caridad. En la segunda parte, resume las directrices doctrinales actuales sobre el principio de totalidad. Y en la tercera, saca las conclusiones. Una bibliografía y dos índices (uno de los pasajes citados de Lugo y otro de autores) cierran el libro.

Tenemos que agradecer al autor de esta monografía el que nos haya dado reunidos y en síntesis orgánica una serie de textos que se encuentran dispersos en las múltiples obras de Lugo. Dada la influencia de Juan de Lugo en los moralistas posteriores, poco *nuevo* encontramos en estas páginas: casi todo es patrimonio común de las obras y textos manuales de nuestros días. No queremos, con todo, decir con esto que el trabajo sea inútil o infructuoso: podemos apreciar la personalidad de Lugo y ver en este caso concreto —como sucede también en otros— qué poco se añade en nuestros días a lo que hace tres siglos enseñó y escribió el cardenal Lugo.

Es un argumento más para demostrar la tesis o queja formulada por varios estudiosos de nuestro tiempo: lo desconocido que está este período de la Teología moral, que todos están de acuerdo en calificar como su Edad de Oro.

Precisamente desde el punto de vista de la historia de la Teología moral, nos hubiera gustado ver encuadrado a Lugo en su época: ver qué recibió él de los que le precedieron, cómo enfocaban este problema y lo solucionaban sus contemporáneos, qué es lo propio suyo, si argumentos, problema y solución o síntesis de elementos dispersos o una mayor extensión o aplicaciones del principio de totalidad. Comprendemos que es casi un gusto personal y que hubiera supuesto un trabajo mucho más extenso.

Sin pretender entrar en un análisis detallado de las conclusiones del autor, quiero tan sólo apuntar una idea que me ha sugerido la lectura de esta obra y que quizás ayude para la comparación que establece el autor entre Lugo y los autores de nuestro siglo. Si no nos engañamos, hay una diferencia metodológica fundamental entre uno y otros en la manera de proponer y tratar el principio de totalidad. Lugo emplea un método teológico, no filosófico. Va siempre a una justificación racional del dato revelado o de las decisiones jurídicas de la Iglesia. Y cuando, como moralista, va proponiendo casos concretos, se decide por una sentencia por el peso que ve en los argumentos de los autores que la defienden o por los fallos que encuentra en las razones de la sentencia contraria. Si a esto se

añade el método personal de trabajo que empleaba —rara vez redactaba de nuevo lo que una vez había escrito; añadía un nuevo párrafo si tenía que precisar un concepto o añadir una razón más—, se explican mejor esas como vacilaciones que se encuentran en su obra y que pueden dar la impresión de poca coherencia lógica y falta de elaboración filosófica. Por eso, es quizá más peligroso en Lugo, que lo suele ser en otros autores, citar una frase suya aislada del contexto, incluso inmediato. Y por eso también, son más de agradecer obras, como la presente, en que se nos da el pensamiento de Lugo en el conjunto de su obra y de sus escritos.

E. MOORE

Marcos, Miguel. Véase num. 35.

Marchant. Véase num. 16, 17.

Medina, Bartolomé de. Véase núm. 33.

Molina

25 HELLÍN, J. S. I., *El axioma «Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam» en el P. Luis de Molina*: EstEcl 35 (Extraord. 1960) 171-199.

El artículo justifica plenamente la interpretación de este axioma en el P. L. de Molina. Aunque sin conocer, según parece, el artículo sobre este mismo tema de J. Rabeneck (Schol 32 (1957) 27-40; Cf. ArchTeolGran 21 (1958) 339) llega el P. Hellín a las mismas conclusiones sobre el sentido de este axioma y la ortodoxia de la interpretación propia de Molina. No hubiera estado de más, sin embargo, haber hecho resaltar más claramente el punto de partida propio de Molina. No se trata, en efecto, para Molina en la Disputatio 10 (Concordia 48, 7-30) del modo por el que el hombre se pone en contacto por primera vez con la revelación, sino que supone que el hombre ha oído ya la predicación (supposita cognitione eorum quae sunt fidei... Concordia 684, 31s) y en esta hipótesis afirma que el hombre no hará un acto meramente natural de asentimiento, porque Dios concurrirá sobrenaturalmente para que ese acto se haga como conviene a la salvación. Esto quiere decir que en ese caso Dios concurrirá con concurso sobrenatural y no con concurso meramente natural. En esta hipótesis, que no han captado muchos de los adversarios de Molina, se explica perfectamente su interpretación del axioma. Lo que pasa por alto el autor del artículo, como también el P. Rabeneck, es que ésta no es la única interpretación del axioma que nos da Molina. Molina se plantea también el problema del hombre que cumple la ley natural y no ha oído nada sobre la revelación. En este caso Dios intervendrá aun milagrosamente, si es necesario, para que este

hombre llegue al conocimiento de las cosas de la fe (Concordia 45, 13-29). Este es el problema tal y como generalmente se lo plantean los teólogos. Molina no niega este planteamiento, ni lo considera como pelagiano o semipelagiano. Cuando Molina habla de pelagianismo o semipelagianismo en la interpretación de este principio se refiere a la interpretación abusiva del principio restringido tal y como él lo ha propuesto en la disp. 10 (Cf. Concordia 684, 31 «supposita cognitione eorum quae sunt fidei...») y no trata del problema general de la venida del hombre a la fe, cuando aún no le ha sido predicado el evangelio. Este caso prefiere dejarlo de lado, porque cree que de ley ordinaria Dios deja obrar las causas segundas y no interviene directamente. El único caso en el que tendría que intervenir es el caso de aquel que cumple toda la ley natural, pero este caso, dada la debilidad de la naturaleza casi nunca se dará (Concordia 45, 25ss). No sabemos si esta restricción se debe al pesimismo de Molina sobre la naturaleza humana o más bien a su repugnancia a alterar el orden de la naturaleza con intervenciones directas de Dios.

A la bibliografía sobre la historia del problema, citada por el autor, convendría añadir para la escolástica antigua el excelente capítulo de A. M. Landgraf en: Dogmengeschichte der Frühscholastik I/1 (Regensburg 1952) 259ss.

R Franco

26 Mateos, Francisco, S. I., *El P. Luis de Molina y la trata de negros*: EstEcl 35 (1960) 201-222.

Después de una introducción histórica sobre el problema, expone el autor, en un breve resumen, el contenido de dos Disputationes del primer tomo del De iustitia et iure de Molina, la primera sobre el origen de esos negros y el modo cómo llegaban a la esclavitud y la segunda sobre la licitud de esa esclavitud y la moralidad de la trata.

E. Moore

27 Queralt, A. S. I., *El fin último natural en Luis de Molina*: EstEcl 34 (1960) 177-216.

El autor es conocido ya como especialista en Molina. La finalidad del artículo es más bien exponer la solución de Molina al problema de la trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural. Generalmente Molina es considerado como defensor de una naturaleza clausa para la que el fin sobrenatural es algo excesivamente extrínseco y sobreañadido. El P. Queralt empieza por analizar la noción misma de fin último natural (utilizando los comentarios inéditos a Aristóteles y a Sto. Tomás). Molina cree poder determinar este fin como la actividad más noble de la facultad más excelente con respecto al mejor objeto. Puede por tanto ser determinado *a priori* conociendo la estructura del sujeto.

La solución de Molina al problema de la imanencia del sobrenatural

parte siempre de la negación de todo apetito innato de la visión beatífica. No hay una tendencia natural hacia esta visión, porque el objeto propio del entendimiento y de la voluntad es el ser o el bien en común (p. 189) y no un ser en particular. Tampoco hay un acto elícito necesario, que implique la existencia de esta tendencia. Esta necesidad se da en el cielo, pero allí ha habido un cambio de estructura al pasar del conocimiento abstractivo al intuitivo (p. 182) *In via* se da una cierta necesidad, pero únicamente en cuanto se reduce la visión de Dios a la «felicidad en general». La misión de la fe en este caso es únicamente la de darnos la certeza de que la visión beatífica excluye todo mal. Aun así la necesidad de la visión beatífica *in via* es menor que la de la felicidad en general. Por tanto no hay un apetito innato de ver a Dios, pues falta la necesidad absoluta del acto elícito.

La solución a la inmanencia hay que buscarla, pues, únicamente en el concepto de potencia obediencial, con el agravante de que Molina ha suprimido en este concepto toda idea de «inclinación» (que había defendido al principio, p. 207), para reducirla a la de mera «capacidad». Esta capacidad es, sin embargo, algo que caracteriza intimamente el ser mismo. El ojo, por ejemplo, no tiene esta capacidad de ver a Dios. El autor cree que la clave de arco para la solución de Molina al problema de la inmanencia de lo sobrenatural hay que buscarla en la analogía de los fines natural y sobrenatural, latente en su solución de la «eminencia» de la causa sobrenatural. Los dos órdenes, natural y sobrenatural, no están, en cuanto a la perfección, disparados, sino ordenados dentro de una línea ascendente de menor a mayor perfección, cuyo punto de origen es la perfección entitativa natural de la potencia racional (p. 211). La ordenación de estos dos órdenes es tal que el paso del uno al otro es asequible a la omnipotencia divina y, realizando éste, se da una «interacción» de las causas en el efecto, de tal manera que éste satisfará las exigencias de la inferior con la prefección que le comunica la causa superior.

Las limitaciones de la solución de Molina son, a mi entender, la falta de un concepto histórico de naturaleza, con un fin concreto. Minimiza además el sentido de la fe y acentúa excesivamente la discontinuidad entre nuestro estado actual y el estado definitivo.

El artículo del P. Queralt es denso y minuciosamente analítico. Esta preocupación, tal vez excesiva, por el análisis le hace a veces perderse en divisiones, subdivisiones, precisiones, etc., con lo que el lector pierde también fácilmente de vista la estructura del conjunto.

R. Franco

Véanse num. 6, 37, 38.

Montemayor, Prudencio. Véase num. 35.

Navarra, Francisco de

28 TELLECHEA IDIGORAS, I., *Francisco de Navarra, arzobispo de Valencia, amigo fiel de Carranza*: EstEcl 35 (1960) Misc. A. Pérez Goyena, 465-476.

Breve noticia de las relaciones amistosas de Francisco de Navarra con fray Bartolomé de Carranza, basadas en un manuscrito del Vaticano, y que constituye un testimonio más en favor del desdichado arzobispo de Toledo, de quien tan profundo conocedor es el autor de este artículo. En él, anuncia además el autor, la próxima publicación de cuatro pequeños escritos teológicos (De spiritu et littera); De libertate christiana; De Regno Christi spirituali; De justificatione et poenitentia) que se creían perdidos y de Francisco de Navarra, y que I. Tellechea ha hallado y restituído a su verdadero autor, que no es otro que fray Bartolomé de Carranza.

M. SOTOMAYOR

Nigido

29 SEGOVIA, A., S. I., *Nota sobre el autor y el contenido de la primera «Mariología»*: EstEcl: Misc. A. Pérez Goyena, 35 (1960) 287-311.

En 1602 se publicó en Palermo con el nombre de Nicolás Nigido la primera parte de una *Summa Sacrae Mariologiae*. La obra era realmente del hermano de Nicolás, Plácido, entonces jesuita. Libro muy raro, del que se conserva un ejemplar en el Seminario Conciliar de Jaén, ofrece, como lo observa el autor de esta Nota, el notable interés de adoptar por primera vez el término *Mariología* para designar un tratado sobre Nuestra Señora, y el de haber dado a éste una estructura calcada en la Suma Teológica de Santo Tomás. El P. Segovia copia, oportunamente anotada, la cuestión primera, en la que entre otras cosas justifica Nigido el título de *Mariología*. Nos da también el índice de las restantes cuestiones. Esta primera parte (la segunda no parece llegara a publicarse) va sólo hasta la maternidad divina, que ocupa por sí sola ocho de las 18 cuestiones. ¿Se trata de establecer así la maternidad divina como principio fundamental de toda la Mariología? Si así fuera, también este punto tendría un interés particular. Al menos no parece que en Nigido ocupara la santidad de María el puesto central que obtendría en otros tratados de la época, sobre todo en España.

J. A. DE ALDAMA

Pallavicini, Sforza. Véase num. 44.

Pedro Canisio (S). Véase num. 13.

Petavio

30 DI ROSA, S. I., *Denis Petau e la cronologia*, ArchHistSI. Extractum e vol. XXIX-1960, 54 p.

Las obras cronológicas de Dionisio Petavio (1583-1652) gozaron de gran autoridad hasta que su método racional fué substituído por el empírico moderno. Superior en el conocimiento de la antigüedad, de la filología y de la astronomía, al protestante Scaligero, que había iniciado el método de cómputo del tiempo por la era cristiana y el Calendario juliano, fácilmente pudo refutar y perfeccionar a aquel científico. Más positivo que su adversario, opone a la fantasía de éste datos concretos vg. textos tradicionales al discutir la cuestión del año popular griego, y al examinar la pura hipótesis scaligeriana de un Calendario arcano de los sacerdotes egipcios.

Esto no quiere decir que se deba aceptar en bloque la refutación petaviana. En conjunto no puede uno menos de admirar los nobles esfuerzos de ambos ingenios por esclarecer la cronología, el ojo de la historia.

Al interesante artículo de Rosa, se añaden dos curiosas cartas inéditas de Petavio, escritas desde París, 15 de febrero y 3 de agosto, 1643, dirigidas al famoso científico jesuíta, Atanasio Kircher. En la primera, a ruegos de éste, da su juicio sobre el *Prodomus Coptus* de Kircher, corrigiéndolo en algunos puntos. En la segunda le da las gracias por haberle enviado otra obra del destinatario, *Lingua Aegyptiaca restituta*, con un *Suplemento* al *Prodromus*, y se excusa de no haber tenido aún tiempo de examinar este último escrito, prometiendo hacerlo, cuando pueda reflexionar con reposo.

A. SEGOVIA

Ramírez Villaescusa

31 MARCOS RODRÍGUEZ, F., *Un manuscrito perdido de Diego Ramírez Villaescusa*: RevEspTeol 20 (1960) 263-276.

Este insigne fundador del Colegio de Santiago el Zebedeo (Colegio llamado de Cuenca, de la Universidad de Salamanca), ocupó sucesivamente las Sedes de Astorga, Málaga y Cuenca. Fué además Capellán Mayor de la Reina Doña Juana, hija de los Reyes Católicos. En medio de estas tareas compuso varias obras de carácter teológico, filosófico e histórico. El *ms.* 2424 de la Biblioteca de la Universidad salmantina atribuye a D. Diego los escritos siguientes: *Super Symbolum Sancti Athanasii, De religione christiana contra transeuntes vel redeuntes ad iudaeorum ritus, De potentus animae tractatus, Commentarius in Oeconomiam Aristotelis, Historia de la vida, muerte y sepultura de la Reina Católica* y *Diálogos de la muerte del Príncipe D. Juan*. Esta última fué publicada en Amberes, año 1498, y traducida del latín por el P. F. González Olmedo, como apéndice a su obra: *D. Diego Ramírez Villaescusa*, Madrid 1944.

Los demás escritos de Ramírez se daban por perdidos. Pero el articu-

lista nos participa haber hallado en el *Ms*/2413 de la Universidad de Salamanca la obra *De religione christiana* (ff. 1 277 del *Ms*.)

Esta producción de D. Diego, a juicio de Marcos, es la más extensa entre las citadas, escrita en uno de los momentos más interesantes del Prelado y reveladora de un nuevo aspecto de éste: su afición a la Biblia, en especial al AT, y su conocimiento de la cuestión judía.

Fecha de composición: entre 1500 y 1504. *Carácter:* escolástico, poco cuidadoso del estilo. *Contenido:* trata de la herejía en general y del judaísmo en particular. Está dedicada a los Reyes Católicos tal vez para defenderse de posibles conjuras por parte de algún elemento hostil a él en la Inquisición. *División:* en tres libros, subdivididos en tratados y éstos en capítulos, de los cuales se transcriben los de más interés. *Estructura:* la de las Sumas. *Fuentes:* Juan de Torquemada, según parece, Gonzalo de Villadiego, varios Rabinos, Rabí Moisés, Rabí Iuceph, etc. (D. Diego debió dominar el hebreo), Raimundo Martín (*Pugio fidei*) y Alfonso de Burgos. *Difusión:* no debió ser grande. Consta que la manejó Juan López de Palacios Rubio, catedrático de Salamanca.

A. Segovia

Riberá, Francisco. Véase num. 35.

Roberto Belarmino (S). Véase num. 44.

Salas, Juan. Véase num. 35.

Salmerón. Véase num. 13.

Seripando. Véase num. 37.

Suárez. Véanse nums. 6, 10, 44.

Toledo. Véase nums. 35, 37.

Vázquez

32 Aldama, J. A. de, S. I., *Gabriel Vázquez y el problema de la elección de Nuestra Señora a la maternidad divina*: MiscCom 34-35 (1960) 485-496.

Ante el problema de la elección de María a la maternidad divina, planteado bajo nueva luz por Suárez que lo resuelve en la línea del Congruis-

mo, Vázquez adopta los principios de solución del Molinismo: María no sólo mereció en la ejecucion la maternidad divina, sino que fué elegida por Dios a dicha dignidad *ex praevisis meritis*. ¿Deberá admitirse una distinta concepción de la Mariología —el problema es fundamental— según se siga uno u otro sistema? Si la cuestión se examina históricamente, la respuesta es negativa: hay muchos molinistas defensores de la tesis suareciana. Pero si la cuestión se estudia desde el punto de vista de la lógica de los principios, la respuesta no puede ser tan clara. Dando al adagio «ordo intentionis corespondet ordini executionis» —fundamental en el Molinismo— un valor universal, parece imponer en el problema de la maternidad divina la tesis de Vázquez. Esta habría tenido en su sistema teológico mayor coherencia que muchos otros teólogos.

J. A. DE ALDAMA

23 VEREECKE, L., C. SS. R., *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vázquez S. I.* Desclée et Cie., Tournai 1957, VIII + 161 págs. (Bibliothèque de Théologie. Série II: Theologie Morale. Vol. 4)

Con un método estrictamente histórico, pretende el autor presentar la sentencia de Vázquez sobre la obligación en conciencia de las leyes humanas, encuadrándola en su siglo y estudiando sus fuentes. Así presenta una monografía, tan necesaria para el trabajo ulterior de síntesis de la historia de la Moral en el siglo XVI, y estudia, al mismo tiempo, la solución dada a un problema que también hoy preocupa por la crisis de civismo y autoridad: la elaboración de una ética y teología moral sobre las virtudes cívicas.

Después de una breve introducción en la que encuadra e historia brevemente el problema, estudia en capítulos sucesivos la interpretación de la sentencia de Gerson (como modelo de la actitud científica de Vázquez), fundamentos de la obligación en conciencia de las leyes humanas y su cualidad, los criterios para la gravedad de la obligación y los límites de ésta: actos interiores y actos heroicos. Termina el libro con una síntesis sobre el ambiente intelectual en que se mueve Vázquez, los autores que cita y el método de estudio y exposición que utilizaba.

Monografías, como la presente, siempre serán bien recibidas por los que se interesan en el estudio de la historia de la teología moral; especialmente de un periodo tan fecundo y poco explorado como es el siglo XVI. Vázquez, en su tiempo, fué muy apreciado como moralista; hoy día, sin embargo, rara vez se le cita cuando se trata de problemas morales. Por esto, la presente monografía puede ser un comienzo no sólo de revalorización de la figura del teólogo español, sino también una llamada de atención para poder encontrar problemas morales y soluciones a los que hoy se presentan. En Vázquez podremos hallar junto a un gran sentido de la tradición teológica y una acertada interpretación de los autores que le pre-

cedieron, una vigorosa síntesis personal. Estos son los rasgos que pone de manifiesto el autor de esta excelente monografía.

El método que sigue el A es ir examinando las fuentes literarias de Vázquez, comprobar la lectura directa de los autores por él citados, examinar sus razones y las respuestas que da a los adversarios; y, por último, ver cómo se encuadran en una síntesis personal y armónica. Este método nos hace conocer la gran personalidad de Vázquez y apreciar su actualidad, ya que una de sus características es la atención que presta al hombre tal como se encuentra realizado en la existencia actual y el poner como fundamento de las realizaciones morales el mismo ser: el del hombre, como próximo y el de Dios como fundamento remoto y último de todo el orden moral. Con ello nos indica la superación de la mentalidad nominalística —que influye tan decididamente en varios de los autores que Vázquez cita—, y la filiación a la escuela realista.

En el estudio de las fuentes, creemos que hay una omisión importante. Están estudiados detalladamente los autores citados por Vázquez. Se habla, incluso, de Bartolomé de Medina; pero se omiten las fuentes orales de Vázquez y B. de Medina: la Escuela Salmantina. Sabido es que la obra de B. de Medina no es más que la publicación de los manuscritos —en su mayoría *Reportata* escolares— de las lecciones de los maestros de Salamanca. Allí estudió Vázquez Artes y fué discípulo de Báñez. No cabe duda que conocía los manuscritos de los catedráticos salmantinos; pero, sobre todo, estaba formado (como casi todos los otros grandes teólogos del comienzo de la Compañía de Jesús) en su espíritu y en sus doctrinas. Hemos tenido ocasión de estudiar, de pasada, el punto concreto de la obligación de la ley humana (ArchTeolGran 18 (1955) 37-62; 165-231) y hemos podido apreciar la identidad de la doctrina de Vázquez con la de la Escuela Salmantina. Vázquez, ciertamente, no es un mero repetidor: pone en su síntesis un estudio personal del problema y critica lo dicho por sus maestros, corrigiéndolo si lo cree oportuno. Pero aún en esta actitud, se nos muestra como un buen discípulo de la Escuela de Salamanca, ya que esta libertad de opinión es una de sus características.

Por último, un pequeño pormenor que choca al lector de habla española: nunca escribimos *Siglo d' Oro*, sino *Siglo de Oro* (p. 157). Y llama también la atención el que después de nombrar a Diego Covarruvias, escriba Simancas Diego [sic] (p. 153), especialmente cuando en dos ocasiones anteriores (p. 118 y n.º 2, p. 129) ha escrito correctamente Diego de Simancas. Pero bien se comprende que estas pequeñeces no tocan nada al mérito de la obra.

No nos resta, sino agradecer al A su trabajo y expresar nuestra esperanza de que siga dándonos monografías semejantes, y a la editorial Desclé et Cie. por la magnífica edición de la obra.

E. MOORE

Villapando. Véase núm. 35.

2. Escuelas Teológicas

Franciscanos

34 ANDRÉS MARTÍN, M., *Reforma y estudio de Teología en los franciscanos españoles*: AnthAnn 8 (1960) 43-82.

En el presente artículo nos ofrece M. Andrés otro capítulo de la introducción a la historia de la teología española, que prepara. Este capítulo debe considerarse continuación de su estudio anterior: *Reforma y estudio de Teología entre los agustinos reformados españoles (1431-1550)*: AnthAnn 4 (1956) 439-462, que a su tiempo recensionamos (cfr. ArchTeolGran 20 [1957] 464ss). No es fuera de propósito recordarlo por el paralelismo que presentan ambas reformas, agustina y franciscana, en ciertas de sus reacciones. Hay que añadir, sin embargo, que la animadversión al estudio sistemático sobre todo universitario y la antipatía frente a los grados (a la que dieron pie los privilegios anteriores de catedráticos y graduados) presenta entre los franciscanos reformados de la primera hora un mayor radicalismo y se prolonga, de hecho, mucho más. La causa radica, sin duda, en la misma problematicidad y vacilación con que los estudios fueron aceptados ya en la Orden naciente; este hecho repercutirá inevitablemente en las reformas franciscanas posteriores. De gran interés son los criterios de Villacreces, que M. Andrés reproduce (p. 51s); a pesar de las excepciones, que admite para los humildes, es característico su principio universal: «E por esto quería e mandaba que el fraile, en el mesmo estado en que venía del mundo, que en aquél perseverase».

En los estudios, que de hecho se organizan, impresiona su orientación práctica: una preparación inmediata del predicador o del confesor (cfr. el pasaje del cap. 5 del «Memorial de la vida y ritos» citado en p. 54; véase también p.53s). En este sentido es sintomática la preferencia por el «Compendium theologicae veritatis» de Hugo Ripelín de Estraburgo, sobre las obras de Escoto (cfr. p. 53). A este mismo espíritu antiteórico responden las prohibiciones de Villacreces y S. Pedro Regalado con respecto al estudio de gramática, filosofía y derecho (p. 55), aunque con respecto al derecho intervinieron, sin duda, también otros motivos; esta última exclusión es tanto más llamativa cuanto que contrasta con la permanente ocupación por los conventuales, durante cerca de siglo y medio, de la cátedra de Decretos en Salamanca (p. 56).

Es acertada la insistencia de M. Andrés en el carácter no uniformador del franciscanismo y en que, por ello, pueden convivir en él, más que en otras órdenes religiosas, tendencias opuestas. Así sucedió, en lo referente a estudios con el P. Santa Ana y, posteriormente, con Cisneros, partidarios entusiastas —sobre todo el último— de los estudios teológicos en la Orden. La actividad teológica fué preferentemente interna a la Orden, pues el número de cátedras universitarias regentadas por franciscanos reformados fué modesto; más aún, muy poco después de la muerte de Cisne-

res, abandonaron las que habían ido obteniendo. Sólo en la segunda mitad del siglo XVI comienza a realizarse una vuelta (p. 67).

De especial interés son las referencias a las tendencias doctrinales de los franciscanos reformados. En general hubo entre los franciscanos un gran espíritu de libertad: había entre ellos occamistas, escotistas y partidarios de S. Buenaventura (sobre todo a partir de la Bula de Sixto IV). Entre los observantes fué corriente una acerba crítica del nominalismo decadente, que encuentra a veces expresiones que hubiera podido hacer suyas cualquier humanista erasmiano (p. 59s). Tampoco debió ser excesivo entre ellos el entusiasmo por Escoto, tanto más que en España es notable el retroceso del escotismo hasta 1560. A partir de esta fecha (Junta de Superiores de Medina del Campo), la reforma franciscana gira hacia el escotismo. Se comienza con un escotismo abierto, pero pronto se desembocó en un espíritu rígido de escuela. Dentro de esta evolución es importante subrayar las frecuentes disposiciones —a lo largo de ella— en la línea de un claro espíritu práctico y moderno (p. 71s).

El hecho de que, a pesar de su relativo alejamiento universitario, la reforma franciscana haya producido teólogos como Andrés de Vega (el gran tratadista de la justificación), Alfonso de Castro (autor de una gran enciclopedia contra las herejías), Luis de Carvajal (preocupado por la reforma del método), Miguel de Medina, Francisco de Córdoba, Francisco de Herrera, o Juan de Rada (escotista abierto que soñó con una concordia entre Santo Tomás y Escoto) dice mucho de su vitalidad intelectual. Añadiríamos también que otra muestra de vitalidad aparece en la riqueza multiforme de esas personalidades, que no responden a un esquema común.

M. Andrés termina su estudio con sendos párrafos dedicados a la espiritualidad de la reforma franciscana y a sus relaciones con los alumbrados respectivamente. Al caracterizar la espiritualidad pone de relieve los elementos comunes y los elementos diferenciales con respecto a la «devotio moderna». Para el historiador de la Teología son importantes también los catálogos de Padres, fuentes de esa espiritualidad y fuentes de una manera de hacer teología más cercana a la vida y a la espiritualidad, que San Ignacio llamó teología positiva (p. 73).

En resumen: el artículo de M. Andrés, como todos los suyos, está lleno de sugerencias interesantes. El estudio de algo tan poco uniforme, como es la reforma franciscana, hacía difícil la síntesis; tal vez, por ello, algún lector eche de menos que las líneas de síntesis de M. Andrés no sean más vigorosas en determinados momentos; quede constancia, en descargo del autor, de la dificultad de la empresa.

C. Pozo

Jesuítas

35 Abad, C., S. I., *Algunos documentos inéditos para la historia de la Teología en España*: EstEcl. Número extraordinario · Miscelánea Pérez Goyena, 35 (1960) 53-77.

Entre estos documentos se transcriben con observaciones del articulista:

Una carta del P. DIEGO DE LA FUENTE HURTADO, desde Salamanca a 23 de febrero de 1671. En ella se indica que el Cardenal Francisco de Toledo fué recibido en la Compañía el 3 de junio de 1588, en Salamanca. Enviado a Simancas con los demás novicios, hizo allí los tres votos acostumbrados —se entiende votos de devoción: ex devotionis fervore— el 17 de julio del mismo año. Observa Abad que los votos del bienio los hizo Toledo antes del 26 de marzo de 1559, según escribe este día Francisco de Borja a Laínez. Se le acortó el noviciado a Toledo, como parece, para estabilizarle en su vocación, contra la cual habría sido tentado.

Por nuestra parte creemos que habría que puntualizar estas aclaraciones del P. Abad —y aun las del P. Diego de la Fuente, 1671— según la reciente investigación de E. OLIVARES, *Los votos de los escolares de la Compañía de Jesús. Su evolución jurídica*, Roma, Institutum Historicum S. I., 1961; véase, p. e., pag. 49ss. En aquella época no había otra diferencia entre los votos del bienio y los de devoción, que la mera anticipación temporal en hacerlos; por tanto, esos votos del «bienio» anteriores al 26 de marzo 1559 seguramente no son otros que los del 17 de julio 1558 al mes y medio de ingresar en la Compañía. Tampoco iban siempre unidos el fin del noviciado y la emisión de los votos, incluso al fin del bienio, en contra de lo que parece deducirse de la carta de Borja, citada por Abad (Mon. Borg. III, 461); hay textos de Nadal que indican lo contrario (cfr. E. OLIVARES, *l. c.*, p. 56s).

Carta del mismo P. D. DE LA FUENTE, en Valladolid, 6 enero 1674. Con sus datos y otros recordados por Abad consta que el P. Juan de Maldonado nació en 1538 en Casas de Reina, casi a una legua de Llerena, actualmente provincia y diócesis de Badajoz. Su admisión en la Compañía tuvo lugar en Salamanca el mes de julio de 1562, y el 10 de agosto del mismo año entró en Roma.

Carta del P. PRUDENCIO DE MONTEMAYOR al P. Claudio Aquaviva sobre el acto escolar de la Universidad de Salamanca, 20 enero 1582, que dió origen a las disputas *de Auxiliis*. Fragmentos de esta carta fueron publicados por ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, IV, 130, 133, 144-145. Ahora se reproduce íntegra. Es muy interesante. El Padre explica lo sucedido. El, todavía estudiante, respondiendo incidentalmente a una dificultad, defendió cierta doctrina que a los PP. Dominicos de San Esteban les pareció que era contra lo que ellos habían enseñado. El revuelo fué enorme. Montemayor da diversas excusas: la principal es que tal sentencia había sido enseñada ya por sus maestros, Miguel Marcos, Francisco Suárez —éste largamente— y Bartolomé Pérez [de Nueros]. También aduce a su favor al P. Toledo y a Fray Luis de León. Por lo demás reconoce Montemayor que respondió «con brío de estudiante», pero soltando el argumento «sin otra descompostura». Ahora pide remedio pues su Provincial, por presión del Arzobispo de Toledo, le tiene ya tres años y medio apartado de las letras. Abad observa que de hecho Montemayor fué rehabilitado: volvió a las letras, enseñó y ocupó cargos de gobierno.

Algunos documentos relativos al P. Luis de Molina, descritos sumariamente en el Códice III de 28 del Escorial.

Fragmento de una carta del P. Francisco de Ribera al P. Claudio Aquaviva, desde Salamanca a 24 de enero 1585. Ruega al General se apresuren los trámites para poder publicar sus comentarios al Evangelio de San Juan y a Daniel. La urgencia se debe a que algunos quieren publicar, según sus referencias, lo que él leyó [sus explicaciones de clase]. «No querría que en esto me moviese respecto mío, mas de Dios y de la autoridad de la Compañía... V. P. ordene lo que fuere a gloria de Nuestro Señor, que yo no entré en la Compañía para escrebir en ella libros, sino para hacer la voluntad de Dios, a quien sirvo».

Carta común a los Provinciales de Castilla y Andalucía sobre el P. Juan de Salas, a 30 de junio 1598. Aunque este P. tiene ya licencia para imprimir su *Secunda Secundae*, como el P. Gabriel Vázquez, más antiguo que él, tiene ya la suya a punto de ser presentada en el Consejo Real, se ordena que aguarde Salas, para evitar se pueda causar nota de emulación.

Otras instrucciones sobre escritos en preparación de los PP. Francisco Buenaventura, Miguel Marcos y Villapando.

Carta al P. Gil González Dávila, a 17 de abril 1580: «Tenemos aviso que en la provincia de Toledo hay algunos sujetos que podrían leer Teología y en particular nombran a los PP. Ferrer, Luis de Torres, Núñez, Ituren, Arrúbal, Hurtado, Luis de la Palma.

A. Segovia

36 Ceyssens, L., O. F. M., *Griefs contre les théologiens de Douai (1613)*: EphTheolLov 36 (1960) 77-84.

En 1613 un jesuíta de Douai anónimo envía a Roma dos escritos, hasta ahora inéditos, sobre las diferencias doctrinales existentes entre los jesuítas y la Facultad de Teología. Se tocan algunos puntos sobre la contrición, hábito de caridad, forma del matrimonio, indulgencias, hábito de fe, y varios incidentes, algunos de ellos en torno a la cuestión «de auxiliis».

E. Barón

Véanse num. 37, 38, 39.

3. Historia de las ideas

Controversias de auxiliis

37 Carro, Venancio D. O. P., *La crítica histórica ante las controversias sobre la gracia del s. XVI*: CiencTom 87 (1960) 39-96.

Un largo artículo escrito con motivo del centenario de la Universidad de Evora. Tal vez la prisa con la que el artículo tuvo que ser redactado

explica algunas de las inexactitudes que encontramos en él. La idea general del artículo es relativamente sencilla: buscar en la teología medieval el origen de las corrientes teológicas del siglo XVI. La síntesis del P. Carro se puede reducir a los siguientes puntos:

1. Hay una tendencia derrotista y pesimista, desviación del verdadero agustinismo, que confunde el pecado original con la concupiscencia. Esta sentencia es defendida por P. Lombardo y por casi todos los sentenciarios del siglo XII. Desemboca en Lutero.

2. Optimistas: son semipelagianos, partidarios del mérito de congruo, de la predestinación no gratuita y de la interpretación naturalista del principio: facienti quod est in se... Esta tendencia pasa por Abelardo y los nominalistas de los siglos XIV y XV para desembocar en el XVI en Pighius, Venosti, Tapper, A. Catharino, C. Javelli, Toledo, M. Medina, L. de Molina, etc. Los pocos Dominicos contenidos en esta tendencia no tuvieron repercusión en su orden, resguardada por una sólida tradición, pero estas tendencias si tuvieron éxito en «entidades y corporaciones sin tradición, como la nueva Compañía de Jesús, y las que estaban trabajadas por una herencia poco aceptable» (¿Agustinos? ¿Franciscanos?) (p. 62).

3. Entre estas dos tendencias está la verdadera teología que partiendo de San Agustín, pasa por Sto. Tomás para continuarse en D. Deza, Vitoria, D. de Soto, Cayetano, el Ferrariense, etc., ser consagrada en Trento por el influjo decisivo de los teólogos y Padres dominicos y (la consecuencia es nuestra, pero creemos que es también la del autor) desembocar en Báñez, intérprete fiel de esta verdadera corriente de la teología (cf. p. 44).

La consecuencia de este esquema es bien clara: las controversias de la gracia del s. XVI no debieron haber existido. La cuestión estaba ya zanjada desde el s. V con la condenación del pelagianismo y semipelagianismo (léase Molina) y la consagración del verdadero agustinismo (léase Sto. Tomás y Báñez). La controversia existió, a pesar de todo, porque la historia no es tan sencilla como parece suponer el P. Carro.

No vamos a hacer un estudio detallado de todas sus afirmaciones, porque esto supondría escribir otro artículo aún más largo que el que recensionamos. Pero sí creemos necesario hacer algunas acotaciones a algunas de las afirmaciones del autor.

En la p. 49 n. 26 se nos habla de definiciones inexactas del libre albedrío y se cita la de las Sententiae Divinitatis tract. II p. 34. Si se tiene en cuenta que generalmente estos autores proceden de un concepto histórico de la naturaleza y no de un concepto abstracto, la definición (como otras equivalentes de S. Agustín) se pueden interpretar rectamente. No atienden al fin natural. Sólo les preocupa el único fin que de hecho tiene la naturaleza humana actual.

En la p. 52 se dice que en Alcalá y en Salamanca «tuvieron el mal gusto de poner cátedra de Nominales y de Durando más por vanidad y por política docente, que por simpatía con tales tendencias». El espíritu que llevó a la creación de estas cátedras fue muy distinto de la vanidad. Fue precisamente una profunda y amplia concepción de la teología, que no debía encerrarse en la estrechez de ninguna escuela. Por eso en Salamanca en

Prima y Vísperas se leía al Maestro de las Sentencias (hasta la innovación de Vitoria en 1525) y además había otras tres cátedras menores equivalentes entre sí, en las que se leía Sto. Tomás, Escoto y Nominales. En Alcalá Cisneros pone únicamente las tres vías para formar a los alumnos en una visión científica y crítica de la teología. Los profesores eran por lo demás bastantes amplios y pasaban con facilidad de una cátedra a otra. De este ambiente de amplitud salieron los grandes teólogos españoles. Cuando Salamanca se encerró en un escuelismo limitado empezó su decadencia. (Cf. Fr. Ehrle, *Los manuscritos vaticanos de los teologos salmantinos del siglo XVI*: EstEcl 8 (1929) 150s; M. Andrés, *Las Facultades de Teología Españolas hasta* 1575: Anthologica Annua 2 (1954) 123-178).

En la p. 60 dice que Molina acepta la interpretación naturalista del principio: facienti quod est in se... Sobre la interpretación de este principio en Molina se puede ver el artículo de J. Rabeneck, *Das Axiom: Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam nach der Erklärung Molinas*: Schol 32 (1957) 27-40.

En la p. 62 se habla de la falta de «tradición en la nueva Compañía de Jesús». Es claro que acabada de fundar no tenía una tradición propia de la orden, pero eso ha sido común a todas las órdenes en su fundación. Ahora bien los teólogos jesuitas se formaron en París con los mismos maestros que formaron a Vitoria (Cf. R. García Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Fco. de Vitoria* Roma 1938 p. 277). Toledo, discípulo de D. de Soto, traslada al Colegio Romano la tradición salmantina (Cf. Fr. Ehrle, EstEcl 8 (1929) 150), y las dos características metodológicas más fundamentales de la escuela salmantina anterior a Báñez son comunes a Salamanca y a la Compañía (Cf. C. Pozo, *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca* Madrid 1959 p. 10-11 nota 32).

En la p. 70 se dice que Sto. Tomás «supone, al presente, el estado hipotético de la *naturaleza pura*». Aunque es cierto que los principios de Sto. Tomás llevan a establecer la posibilidad de la naturaleza pura, pero esta hipótesis no es propuesta por Sto. Tomás (Cf. J. Alfaro, *Lo Natural y lo Sobrenatural* Madrid 1952 p. 260s).

En la p. 73 dice que el problema de la libertad humana no es el más difícil en el sistema tomista: «se comprende *perfectamente* como la eficacia de la voluntad divina, su querer, su obrar en nosotros, en los actos naturales y sobrenaturales, *no quita ni disminuye nuestra libertad*». Aquellos que no sean capaces de entender la solución bañeziana al problema de la libertad (el que Dios da el acto y el modo del acto, i.e. la libertad) «sería preferible que se dedicaran a otras actividades más en consonancia con su mentalidad... ya fuese de leñadores o de mecánicos».

En la p. 75 dice que toda solución (distinta de la bañeziana) está propuesta por *teólogos desviados* y «nacen y se desenvuelven tras renuncias y olvidos que nunca son lícitos en la verdadera ciencia teológica».

Finalmente en la p. 82ss se da al impresión de que el decreto de Justificatione en el Concilio Tridentino fue obra exclusiva de los teólogos y padres dominicos. De Scripando solo habla para hacer caer en la cuenta

de sus errores (p. 91). Y sin embargo fue Seripando el alma de este decreto, que es totalmente impensable sin él (Cf. H. JEDIN, *Girolamo Seripando* (Würzbrug 1937) I p. 426). Todo el problema de la disposición a la gracia (cap. 6) está inspirado en la doctrina escotista, pues la tomista no estaba preparada para este problema. Sólo se había preocupado de la última disposición a la gracia de la justificación producida por la infusión misma de esta gracia. Añádase a esto que la determinación de las diversas escuelas en Trento es un problema bien difícil (Cf. D. ITURRIOZ, EstEcl 24 (1950) 298 nota 3).

Paso por alto algunas apreciaciones puramente subjetivas del autor como la afirmación de que «de haber vivido en el s. XIII (S. Agustín) hablaría como Sto. Tomás» (p. 91) ¿Acaso sabemos como hablaría Sto. Tomás en el s. XX?

Creemos, pues, que para escribir la historia crítica de las controversias de la gracia en el s. XVI hace falta un poco más de comprensión para con todas las tendencias teológicas de la Iglesia Católica. La identificación pura y simple de una de estas escuelas con la Iglesia Católica no puede ser el presupuesto de una historia crítica de las controversias de la gracia, y la identificación del Bañezianismo con el Tomismo es además muy discutible (Cf. H. SCHWANN, *Magistri Ioannis de Ripa O. F. M. Doctrina de Praescientia Divina* (Roma 1930).

R. FRANCO

38 SAGÜÉS, J., S. I., *La suerte del Banecianismo y del Molinismo*: MisCom 34/35 (1960) 393-431.

El P. Sagüés ya nos había dado hace algún tiempo un artículo sobre las últimas vicisitudes del Bañezianismo (EstEcl 22 (1948) 699-749). Ahora nos traza una historia esquemática de las vicisitudes de ambos sistemas, reduciéndose a las escuelas dominicana y jesuítica. Después de seguir su historia desde los comienzos en el siglo XVI y las dificultades que ambas doctrinas encontraron dentro de sus respectivas órdenes, cree poder llegar a la conclusión de que en la actualidad el Molinismo parece entre los Jesuitas más imperturbable frente a las inquietudes del bañezianismo. La solución de Stufler, que suprime la necesidad del concurso inmediato anula el principio mismo del bañezianismo. Aunque son pocos los que han seguido a Stufler por este camino, parece, según el autor, que hay que incluir entre sus seguidores a dos dominicos: Papagni y Sertillanges.

Habría que añadir que, actualmente, el interés se centra más bien en el aspecto bíblico del problema de la gracia y la predestinación y por otra parte las mentalidades modernas sienten menos agudamente la necesidad de racionalizar los datos paradójicos de la revelación en este terreno.

R. FRANCO

Escepticismo

39 POPKIN, R. H., *Skepticism and the Counter-Reformation in France*: ArcRefGesch 51 (1960) 58-87.

El autor hace un análisis interesante de los motivos y los problemas que plantea la alianza de los teólogos controversistas franceses postridentinos con el escepticismo de Montaigne y sus discípulos. Recientemente se ha puesto de relieve el carácter religioso de Montaigne. Uno de los argumentos ha sido precisamente su amistad con el célebre jesuita español Juan Maldonado. La intención del autor en este artículo es más bien la contraria: descubrir el impacto del escepticismo francés en la teología francesa postridentina, sobre todo en la controversia con los calvinistas. Los controversistas franceses creen encontrar la solución contra el libre examen en el peligro de relativismo que este encierra. Para hacer más patente este peligro no dudan en acudir a los argumentos del nuevo pirronismo. La doctrina de G. Hervet en su prólogo a la traducción de Sexto Empírico propugna el más absoluto fideismo. La nueva «máquina de guerra» fue realmente eficaz en la controversia. Los calvinistas tuvieron que retirarse a posiciones cada vez más insostenibles. Campeones de esta nueva táctica fueron: J. Gontery, F. Veron, J. Maldonado, P. Charron. Según el autor la nueva táctica fue enseñada en los colegios jesuíticos de finales del XVI y principios del XVII, sobre todo en los Clermont y Burdeos (p. 62). La alianza sin embargo dependía de la sinceridad de intenciones tanto de los escépticos como de los católicos y como lo que buscaban los primeros no era establecer la religión católica, sino hacer triunfar el agnosticismo religioso, las armas utilizadas por los católicos con tanto éxito contra los calvinistas pronto se iban a volver contra ellos mismos. Es también un jesuita, el P. Garase, el que da la voz de alarma contra P. Charron. El libro de Garase, de estilo destemplado y violento, fue condenado por la Sorbona en 1626. La extraña alianza duró hasta finales del XVII. La obra de Richard Simon «Histoire critique du Vieux Testament» hizo ver los peligros del escepticismo absoluto. (p. 85).

Al final da el autor su opinión personal sobre la religiosidad de los agnósticos franceses: Montaigne era indiferente, La Mothe, Le Vayer y Naudé tal vez no fueran creyentes en absoluto, en cambio el Obispo Camus, el P. Charron y Mlle. de Gournay eran creyentes. Todos ellos, sin embargo, se podían unir con los controversistas franceses *contra* el dogmatismo calvinista, sin necesidad de luchar a favor de nadie.

El artículo es sugestivo y la revisión de las ideas expuestas en él también merecen un estudio detenido que amplíe la base documental ofrecida por el autor. Sería particularmente interesante hacer el estudio de las doctrinas enseñadas en los colegios jesuitas del XVI y XVII en esta materia, sobre todo de los colegios señalados por el autor: Clermont y Burdeos.

R. FRANCO

Jansenismo

40 JADIN L., *Documentation originale sur les débuts du schisme janséniste aux Pays-Bas.* 1706-1727: RevHistEccl 55 (1960) 935-946.

El P. Ponciano Polman O. F. M. ha publicado en 1955 el t. IV de su serie de documentos concernientes a la situación eclesiástica de los Paises Bajos bajo los vicarios apostólicos y que en este caso se refieren al período comprendido entre 1706 y 1727. El A. del presente artículo revela la importancia de tales eruditas publicaciones (¡lástima que en la imposibilidad de publicar el texto íntegro de todos los documentos, la mayor parte de éstos se presenten solamente resumidos y analizados en holandés!). Con estos documentos se aporta una nueva luz a la triste y difícil historia del conflicto entre Roma y los jansenistas de Holanda, que termina con el cisma de Utrecht de 1724.

Como el Instituto histórico holandés de Roma tiene como norma en tales publicaciones no hacer preceder a los documentos una introducción histórica, L. Jadin nos describe a grandes rasgos las principales vicisitudes de estos conflictos, a la luz de los documentos publicados por el P. Polman. Este es el valor y la utilidad del presente artículo, para los que se interesan de la historia del jansenismo.

M. SOTOMAYOR

Véase núm. 2

Mariología

41 GALLUS, T., S. I., *Miscellanea mariologica protestante*: Marian 32 (1960) 373-375.

Interesantes referencias a María y sus privilegios, recogidas en las obras de tres autores protestantes:

J. Botsak, Promptuarium Allegoriarum sacrarum praecipua fidei christianae capita illustrantium (ed. 6.ª, 1668).

J. W. Jaeger, Theologia Dogmatica (1715).

J. Wolleb, Compendium Theologiae christianae (1666).

J. A. DE ALDAMA

Véanse núms. 1, 4, 5, 10, 13, 15, 19-22, 29, 32.

4 Moral

42 Díaz Moreno, J. M.ª, S. I., *La doctrina moral sobre la parvedad de materia «in re venerea» desde Cayetano hasta S. Alfonso. Estudio antológico y ensayo de síntesis*: ArchTeolGran 23 (1960) 5-138.

¿Fue probable en algún tiempo la sentencia que defendió la admisión de parvedad de materia, como excusante de pecado mortal en la lujuria directamente buscada? Esta es la pregunta a la que pretende responder el autor de este estudio histórico. Recorre ochenta autores, en su inmensa mayoría posttridentinos, y va examinando sus textos en los que de alguna manera pueden tratar de este asunto. Examina la doctrina de cada autor en su contexto, procurando precisar, en lo posible, el alcance de sus afirmaciones. Es consciente el autor de que una de las principales dificultades en esta materia es la falta de una terminología común y uniforme. Por eso, procura buscar en cada uno de los autores lo que entienden por actos impúdicos, venéreos, etc.; lo que no es empresa fácil.

En una segunda parte —que el autor modestamente llama *Ensayo de síntesis y conclusiones*— deduce que la sentencia benigna no tuvo nunca ni intríseca, ni extrínsecamente una sólida probabilidad. Los autores que suelen citarse a su favor no se atrevieron nunca a defenderla de un modo absoluto; ni aducen razones fuertes a su favor. Por consiguiente nunca fué una opinión sólida y probable.

El presente trabajo es un estudio paciente y serio sobre un tema que no solían abordar directamente los manuales y tratados de moral. Estudio que, si no exhaustivo, tendrá que tenerse en cuenta al tratar sobre este tema.

E. Moore

Véanse núm. 2, 3, 9, 24, 26, 33.

5. Historia eclesiástica

43 García Martín, C., *El tribunal de la Rota de la Nunciatura de España. Su origen, constitución y estructura.* AnthAnn 8 (1960) 143-278.

El tema había sido ya objeto de otros estudios, los más recientes, el artículo de L. Picanyol en la revista Apollinaris 5 (1932) 218-237, 326-364, y la monografía del actual Exmo. Sr. Obispo de Huelva D. Pedro Cantero, pu-

blicada en el C. S. I. C., Madrid. 1946. Pero el mismo Sr. Cantero señalaba las imperfecciones del estudio de Picanyol, y confiesa que él mismo no había podido consultar «los archivos del Vaticano y de la Embajada española ante la Santa Sede» (Cantero, p. 22). Esa investigación —cuya necesidad ponderaba Mons. Bonet en 1947— es la que nos ofrece D. Constantino García Martín, investigador en el Instituto adjunto a la Iglesia nacional española de Roma.

Comparando este estudio de García Martín con el de Cantero distinguimos una primera parte —apartados 1.º a 4.º en el que completa y enmienda los cinco primeros capítulos de Cantero. Los archivos romanos han dado respuesta a algunos interrogantes, p. e. la bula de Clemente VII, 18 abril 1529, por la que constituyó el tribunal del Nuncio, confirmando las fundadas suposiciones de Cantero.

Los apartados 5.º a 8.º estudian la constitución, estructura, dotación y funcionamiento de la Rota desde 1771 a 1816. El tema había sido tratado muy someramente, y casi sólo en forma histórica por Cantero en el capítulo 6.º de su libro, que en siete páginas resumió la vida del tribunal desde su fundación hasta su sexta suspensión —o supresión, según G. Martín— en 1933.

El apartado 9.º se dedica al procedimiento, naturaleza y competencia del tribunal de la Rota, estudio histórico-jurídico en el que discute los pareceres opuestos de otros autores. Por fin, en el capítulo 10.º hace un estudio comparativo entre la Rota antigua y la nueva, instaurada por el Motu proprio de Pío XII «Hispaniarum fidelitas».

Un apéndice nos ofrece los estatutos del tribunal, «Reglamento del nuovo tribunal della Nunziatura in Ispagna», Arch. Vatic., Nunziatura di Spagna, leg. 439, ff. 136ss.

E. OLIVARES

44 GARCÍA VILLOSLADA, R., *Las visitas de los Papas a la Universidad Gregoriana*: EstEcl. Misc. A. Pérez Goyena, 35 (1960) 133-152.

Con ocasión de la visita del 18 de enero de 1959 de S. S. Juan XXIII a la Pontificia Universidad Gregoriana, el A. reune algunos datos inéditos sobre las anteriores visitas de Sumos Pontífices al más antiguo de los ateneos eclesiásticos romanos. Es un justo homenaje a un centro benemérito de la ciencia eclesiástica y que tanto ha contrubuido, en su larga historia de cuatro siglos, al afianzamiento de la fe católica, puesta en peligro por la revolución protestante. Hace impresión ver desfilar por los atrios del Colegio Romano una serie de Romanos Pontífices que ya antes habían frecuentado sus aulas como alumnos: Urbano VIII, Inocencio X, Clemente XI, Inocencio XIII, Pío IX, Pío XI, Pío XII. Otros grandes pontífices, que no habían sido alumnos, la honraron también con sus visitas: recordemos solamente a Gregorio XIII, su gran fundador, y a Benedicto XIV. Para recibir a Gregorio XIII se habían reunido en la portería, junto al P. Acquaviva, General de la Compañía de Jesús, profesores tan eminentes como el P.

Suárez, S. Roberto Belarmino, Cristóbal Clavio, etc. El famoso P. Sforza Pallavicino, Cardenal después e historiador del Concilio de Trento, estuvo presente en la visita de Urbano VIII y en la de Inocencio X. A León XII lo recibió el P. Juan Perrone, autor de las célebres Praelectiones theologicae maestro de Franzelin. Tongiorgi y Secchi ilustraban el claustro en tiempo de Pío IX. Una espléndida galería de hombres ilustres, de la que bien puede sentirse orgullosa la Pontificia Universidad Gregoriana.

M. Sotomayor

45 Sampers, A., *Die Missions-Konstitutionem der Pii Operai aus den Jahren* 1709 *und* 1735: SpecCSSR 8 (1960) 303-321.

En el Archivo di Stato de Nápoles se guarda un códice manuscrito que contiene diversos documentos normativos de la Congregación de los Pii Operai. Es ésta una sociedad sin votos públicos, que floreció en aquel reino en los siglos 17 y 18, y ejerció sin duda un influjo grande en las misiones populares y en las instituciones que a ellas se dedicaban. Sampers apunta la posibilidad del influjo de estas normas de los Pii Operai en las diversas redacciones de las constituciones de los redentoristas, teniendo en cuenta también las estrechas relaciones de algunos Pii Operai con S. Alfonso. Por este motivo en los textos que edita —capítulo 15 de la parte tercera del manuscrito y capítulo segundo, de la parte segunda de las constituciones de la congregación, impresas en 1735— añade textos paralelos del instituto redentorista o del fundador, o hace referencia a ellos. Así inicia al mismo tiempo el trabajo preparatorio para ese estudio comparativo.

E. Olivares

46 Tromp, S., S. I., *Sacra Congregatio Concilii, de communione quotidiana diei* 12 februarii 1679: Div 4 (1960) 61-80.

El a. que ya había estudiado en la misma revista el decreto de 27 enero 1587, nos presenta ahora este decreto un siglo posterior, citado en la edición del C. I. C. del Cardenal Gasparri entre las fuentes del canon 683.

Reconstruye, ante todo, la historia de las discusiones previas, que comenzaron en el otoño de 1677, cuando se entregó a los cardenales de la Congregación un informe sobre el tema. Trancribe Tromp ese informe y analiza su contenido; nos da la lista y datos biográficos de los cardenales que intervinieron en las discusiones, nos informa del voto del P. Lorenzo de Lauria, y de otro anónimo, escrito, al parecer, por el arzobispo Brancatius, secretario de la Congregación; expone, por fin, las congregaciones generales y trabajos de una comisión especial, que después de varias vicisitudes llegaron a la aprobación del decreto. Del decreto mismo trancribe sólo la parte introductoria y la dispositiva final, ya que la parte central

es transcripción del decreto anterior de 1587. Analiza las peculiaridades del nuevo decreto: lo que omitió del voto de Lauria, y las prescripciones finales contra los errores doctrinales y abusos: la comunión diaria no es precepto divino, se prohibe dar la comunión el viernes santo, no puede absolver los pecados veniales el sacerdote que no tenga jurisdicción, se debe extirpar la falsa devoción de comulgar con hostias mayores o varias juntas.

Es, sin duda, este artículo una interesante aportación para la historia del Derecho canónico.

E. OLIVARES

6. Trento

47 LÓPEZ EMILIO, *Notas para un estudie de los seminarios de niños hasta el Concilio de Trento*: ArchTeolGran 23 (1960) 139-154.

En las actuales discusiones sobre la conveniencia de los seminarios menores el presente artículo aporta la luz de la experiencia histórica: desde la alta edad media se ha preocupado la Iglesia de la formación de sus clérigos a partir de la adolescencia.

Presenta el A. cinco momentos decisivos en este proceso histórico.

El primero es el cuarto concilio de Toledo; sus normas sobre la constitución de escuelas catedrales —eco de prescripciones del concilio segundo— influyeron en la iglesia de los francos.

El cuarto concilio de Letrán da dos disposiciones sobre las escuelas catedralicias. Impone en cada catedral la colación de un beneficio a un maestro de gramática y demás disciplinas del trivio para que enseñe gratuitamente a los clérigos de la iglesia y otros alumnos pobres, y en la metropolitana propone que haya un teólogo, que enseñe esta disciplina a los clérigos.

La escuela acolital de Verona, por otra parte, ofrece grandes semejanzas con los futuros seminarios tridentinos. Es escuela catedralicia, que data probablemente del siglo VI; en ella aparecen los cargos de director espiritual y prefecto de disciplina bien delimitados.

Los colegios de niños, fundados por el Beato Avila en Baeza, Zafra, Jerez y otras ciudades, son parecidos a la escuela de Verona; sin embargo la obligación de asistir a los actos de culto es en estos colegios mucho menor. Indica también el A. las oscilaciones del Beato sobre la edad mínima de los alumnos para su admisión en estos colegios.

Por fin, el Concilio de Trento sanciona la práctica anterior y exige la erección de seminarios episcopales. Para la admisión de alumnos prescribe la edad mínima de doce años. Indica el A. la diversidad de opiniones de muchos padres conciliares en este punto —D. Pedro Guerrero, D. Gaspar Cervantes, de Mesina, Fuscherarius, de Modena— y la opinión que preva-

leció de Laínez. Impuso también a los seminaristas el servicio catedralicio: dato que subraya la línea de continuidad de los seminarios tridentinos con las escuelas catedrales.

E. Olivares

48 Pegon, J., S. I., *Episcopat et Hiérarchie au concile de Trente*: NouvRevTheol 82 (1960) 580-588.

En este breve artículo nos presenta el a. la historia de la doctrina y cánones sobre el sacramento del Orden, sesión 23 del concilio de Trento.

Dos tendencias se enfrentaron en su redacción. En el proyecto se unificaban las diversas órdenes con relación a la Eucaristía: se presentaban como gradas escalonadas hasta el sacerdocio: «donec in sacerdocio consummarentur». La tendencia opuesta opinaba, en cambio, que la culminación de la escala era el episcopado; algunos, incluso, plantearon de nuevo el llamado «derecho divino» de los obispos.

En los proyectos sucesivos se omitió esa ordenación eucarística y la culminación sacerdotal, y nada se añadió sobre el derecho divino de los obispos. Por el contrario, se aceptó la indicación de Castagna, que daba a los obispos un puesto principal «Praecipuum» en el orden Jerárquico.

Esta jerarquía se declaró instituida por ordenación divina; naturalmente, no con ese nombre de jerarquía, que no aparece hasta el siglo V con el seudo-Dionisio. No se ha hecho aún la historia de ese término, que quizás fué Torquemada quien lo aplicó por primera vez a la constitución de la Iglesia, sociedad visible. Lo que sí está estudiado es el origen de esa gradación entre obispos, presbíteros y otros ministros, bien señalada desde el siglo III. Queda, pues, sin determinar el sentido que tuvo en Trento el término «jerarquía», si fué el de «poder», o, simplemente, el de «estructura sagrada».

E. Olivares

49 Jedin, H., *Das Tridentinische Bischofsideal. Ein Literaturbericht*: TrierTheolZschr 69 (1960) 237-246.

El autor había tratado ya el tema en un estudio publicado en 1942 en una obra de colaboración «Sacramentum Ordinis», que fué ampliado en la traducción italiana —1950— y reelaborado en una adaptación fracesa de 1953. La presente nota nos ofrece en primer lugar un resumen de este trabajo suyo anterior. Según Jedin el retrato del obispo ideal que describe el cap. 1 de reformatione de la sesión 25 del Concilio de Trento tuvo una historia literaria y vivida. Toda una tradición literaria sobre este asunto se puede reconstruir desde un siglo y medio antes, desde la predicación de Juan Gerson, Dionisio Cartujano, Antonino de Florencia, Lorenzo Giustiniani. Mayor eficacia tuvieron —según Jedin— las obras del siglo XVI: el «De officio episcoporum» de G. Contarini, el «Exemplum boni pastoris» de Zini, inspirado en las constituciones y ejemplos del obispo de Verona,

J. M. Giberti, y sobre todo el «Stimulus pastorum», 1563, del arzobispo de Braga, Bartolomé de los Mártires.

Pero quedaba por investigar —sigue diciendo Jedin— la aportación española; y esa tarea la han emprendido algunos trabajos recientes. J. IGN. TELLECHEA —que también ha estudiado la figura ideal del obispo en las obras de Erasmo— nos ofrece dos estudios: «*Juan Bernal Diaz de Lugo y su Instrucción de prelados*», y «*Francisco de Vitoria y la reforma católica*». TARSICIO DE AZCONA, O. M. C., en su artículo «*El tipo ideal de obispo en la iglesia española antes de la rebelión luterana*» pretende encontrar en Fr. Hernando de Talavera, arzobispo de Granada, el modelo para el ideal tridentino del obispo. En cambio, Jedin ve en él más bien el tipo de obispo misionero, dadas las circunstancias de su diócesis recién reconquistada: no se ve en la misma España una tradición de reforma, a partir de sus iniciativas pastorales.

Cree en fin Jedin que es aún poco conocida la labor del episcopado español en pro de la reforma tridentina; y concluye con la persuasión de que el actual florecer de la investigación en el campo de la historia eclesiástica española aportará, sin duda, no pocas novedades.

E. OLIVARES

50 OLAZARÁN, JESÚS S. I., *Documentos inéditos tridentinos sobre la justificación*, Edición crítica y estudios introductorios, Madrid, Ediciones FAX, 1957, 381 pag.

El título de «Documentos inéditos» lo toma el autor en sentido amplio, pues los documentos han sido publicados ya, en su mayor parte por el mismo autor, en diversas revistas, españolas casi todas, a partir del año 1942 (Estudios Eclesiásticos, Revista Española de Teología, Archivo Teológico Granadino, Il Concilio di Trento). Uno de ellos, el voto de Salmerón (p. 155ss), aunque ausente del vol. V del Concilium Tridentinum, fué publicado por el mismo Ehses en 1913 (Römische Quartalschrift), pero partiendo de un manuscrito distinto del utilizado por el P. Olazarán. En la edición presente ha podido el autor además, a diferencia de su artículo en EstEcl 20 (1946)211-240, colacionar su edición con la de Ehses y darnos el resultado de esta confrontación.

La dispersión en que se encontraban hasta ahora estos artículos es razón más que suficiente para justificar esta edición de conjunto y para que estemos agradecidos al P. Olazarán por habernos facilitado de este modo su uso. En parte además ha sido revisado el trabajo anterior y la bibliografía ha sido puesta al día.

Los manuscritos utilizados por el autor para la presente edición son, fundamentalmente, el 614 y 678 del Archivo de la Universidad Gregoriana de Roma, descritos por el P. Lennerz en Greg 15(1934)577-588.

El trabajo se divide en cinco secciones. En la primera (Congregación de Teólogos sobre los seis artículos de la justificación) se reúnen tres documentos: Un voto de Ricardo Le Mans (Cenomano), otro del carmelita

Vicente de Leone y una intervención atribuida a Francisco Visdomini. En la segunda se reunen dos documentos tridentinos del General Carmelita Nicolás Audet y voto del General Conventual B. Pío de Costacciaro.

En la sesión tercera se vuelve de nuevo a los teólogos con el voto de Salmerón sobre la doble justicia y el de G. Hervet sobre la certeza de la gracia y la doble justicia. La cuarta vuelve de nuevo a los Padres con un fragmento de un voto conciliar de Catarino y tres documentos de Costacciaro. Finalmente en la sesión quinta se publica una «Suma» anónima tridentina sobre la certeza de la gracia.

En cada sección se hace primero un estudio del autor y de su actuación tridentina, la autenticidad del voto, su valor y finalmente la edición crítica del mismo. En la designación de los autores el P. Olazarán coincide fundamentalmente con Lennerz (art. citado). Especial dificultad ofrece el segundo documento atribuido a Costacciaro (p. 259-278; 291-314). El P. Lennerz, aunque se inclinaba a atribuirlo a Costacciaro por su contenido, no veía cómo superar la dificultad de que el documento de Costacciaro del 26 de Noviembre aluda a la opinión del Obispo de Oporto, que no habló hasta el 29 del mismo mes. El P. Olazarán, aunque no propone la solución como definitiva, recogiendo una idea de Heynck (FranzStud 31(1949)291ss) se inclina a creer que esta alusión es una anotación marginal del mismo Costacciaro, que en las copias pasó despues al cuerpo del documento. La solución no es improbable, dado sobre todo que la paternidad y el carácter conciliar del documento parecen estar fuera de duda.

El libro es, pues, utilísimo tanto para el historiador del Concilio, como, sobre todo, para el teólogo que se interesa por conocer el ambiente ideológico del que nacieron las decisiones del Concilio Tridentino y que tanta luz proyectan sobre estas mismas decisiones. No podemos, por tanto, menos de felicitar al autor por habernos reunido en este cuidado volumen estos interesantes documentos.

R. Franco

II. OTRAS OBRAS

1. Escritura

51 O'Connell, M. I., S. I., *The Concept of Commandment in the Old Testament*. Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate Theologica Collegii Maximi Woodstockiensis. Woodstock, Maryland, 1960. Reprinted from Theological Studies 21 (1960).

El presente estudio del concepto de «mandato» en el A. T., servirá, en la intención del autor, de prolegómeno para el estudio del mismo en el

N. T., especialmente en S. Juan. Lo realiza el autor a base de los LXX, ya que sobre ellos trabajó S. Juan su vocabulario al usar los conceptos del A. T. Prácticamente el autor concentra su investigación en torno a la palabra *entolé*, y ello en la literatura deuteronómica y en su primaria llave, el Deuteronomio mismo.

La relación de los pasajes griegos con el texto masorético, obligaría al autor a enfrentarse con el texto hebreo reflejado en su versión por los LXX. Pero el autor cree que los LXX en su versión del Deuteronomio bastan fundamentalmente para la investigación, ya que son una versión exacta y que nos tramite no solo el texto original, sino también la teología del libro hebreo (excepto en un punto particular: la versión en plural *entolai* del singular hebreo miswāh). Ello justifica el uso que hace de bibliografía de segunda mano en lo que se refiere al texto hebreo.

La investigación se realiza comenzando por el vocabulario: *entolé-miswāh* y *entelleszai-siwwā* (pp. 352-356), especialmente el deuteronómico (pp. 356-364) y el del Salmo 119 (pp. 364-368), y luego estudiando *entolé* como ley (en sentido más amplio que el nuestro) en torno a los temas ley-pacto (pp. 368-379), ley-revelación del ser divino (pp. 379-383), ley-vida (pp.384-389), cualidad existencial de la ley (pp. 389-394) y *entellészai* en los profetas como actuación del señorío divino de la historia (396-397) y como equivalente de la inspiración profética (pp.398-401).

El autor concluye que *entolé* no es ahistórico ni suprahistórico, ni es en Israel la expresión de un ideal de perfección humana, sino la voluntad divina revelada a Israel precisamente a causa de su elección y que incorpora una finalidad para realizarse en la historia. Es base de la historia de Israel y la actitud de Israel respecto a ella, y a la voluntad y finalidad divinas encarnadas en ella, determinará el destino de la nación. Los profetas, por su más hondo conocimiento de Dios y de su voluntad, repretentan una prolongación y esclarecimiento de la revelación divina sobre Dios mismo en la elección, la alianza y la *entolé*, y de los fines de salvación que Dios persigue en favor de Israel y de las naciones. Todo ello en la historia, no yuxtaposición y serie de acontecimientos, sino plan unitario de salvación, revelado en la alianza y en la ley, y que promueve sus fines por sus instrumentos que son los profetas. El Salmista de 119 reduce a unidad todas las variadas expresiones de la divina voluntad (tôrā, mispatîm, sedāqôt, dābār) en el concepto real de *entolé* (v. 96), ya que la palabra de Dios sirve al favor divino (hesed) extendido, como en los profetas, a todo hombre (v. 64) y a la voluntad salvífica universal (v. 142).

Al terminar la interesante disertación, uno lamenta que sólo se le presente en forma de excerpta, pues desearía conocer el estudio total y así tener ocasión de verificar los comprobantes, no siempre aducidos, de las afirmaciones. Estas parecen sólidamente basadas. Con todo, a veces puede el autor dejarse llevar del entusiasmo natural a toda investigación. Señalaremos una que nos deja dudosos. Afirma (p. 359) que el singular *dābār-logos* expresa en Dt. 4, 2; 30, 14; 32, 47 «la ley en su totalidad juntamente con promesas y amenazas, que, según el punto de vista deuteronómico, forman con la Ley un todo inseparable». Se apoya el autor para esta afirma-

ción en los LXX que traducen *rhema* en 4, 2; 30, 14 y *logos* en 32, 47. Pero sobre los dos primeros pasajes es de notar que *rhema* sólo ocurre en relación con *miswā* una vez en los LXX, pero no como versión del singular *miswā* (Prov. 3, 1 *miswotay*) y que en ninguno de los tres pasajes tiene ciertamente el sentido que le da O'CONNELL (nótese en el de 32, 47 el paso de *haddebarim* de v. 46 a *haddabar* de v. 47; y en 30, 14 *rhema* no responde a *miswa* de v. 11, sino a *dābār*, no de *hadderabin;* sólo 4, 2 en interpretable en el sentido afirmado por el autor).

La obra en su totalidad será una aportación estimable al estudio de los conceptos de S. Juan.

R. CRIADO

52 OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater* [2] (Theologischer Handkommentar zum NT 9) Evangelische Verlagsanstalt, Berlín 1957. XVI - 176 pag.

Esta segunda edición del comentario de Oepke a la epístola a los Gálatas, con la que comienza una nueva época del Theologischer Handkommentar, está destinada en primer lugar a la predicación, es decir, a la actualización del kerigma. Su objetivo, según dice modestamente el autor, es proporcionar un elemento de trabajo a los estudiantes de teología y a los pastores y capacitarlos para un estudio ulterior. En realidad el comentario consigue mucho más que eso. Abundan en él los estudios monográficos de palabras con enorme riqueza de materiales (Véase, por ejemplo, 4, 3 sobre los elementa mundi, p. 93ss; 5, 12 sobre la emasculación sacra de los sacerdotes de Atis y de Cibeles, p. 125; 6, 17 sobre los estigmas, p. 163ss, etc.), Los excursus, las introducciones particulares a cada parte de la epístola y finalmente unas páginas de «Ergebnisse» (166-173) recogen el sentido teológico de la epístola, pues el autor no quiere darnos un estudio meramente histórico, sino el mensaje teológico de valor perenne.

El pensamiento teológico fundamental lo coloca en la lucha contra las dos desviaciones fundamentales del pensamiento religioso: el nomismo y la magia. Estas dos desviaciones son un peligro constante de la religión. Oepke como luterano ortodoxo encuentra en el catolicismo estas dos desviaciones: el legalismo y la magia, un momento judaico y otro pagano. Por esta razón cree que la epístola a los Gálatas seguirá siendo actual mientras siga siendo actual una controversia con el catolicismo (p. 172). El sincero «pathos» de estas páginas amortigua lo que hay de hiriente en este juicio y únicamente nos hace deplorar que el autor no haya tenido un conocimiento más profundo de la teología católica, sobre todo de la teología sacramental.

Su prevención contra todo lo que pueda parecer mágico le lleva también a desconfiar de las interpretaciones «místicas» del pensamiento paulino, aun en el campo protestante. Sin negar en absoluto esta corriente mística del pensamiento del apóstol la subordina absolutamente a la línea jurídica de la justificación (p. 64 contra Schweitzer).

En problemas particulares defiende la teoría de la Galacia Septentrional como destino de la Epístola. Esta estaría escrita en Efeso, o sus alrededores, entre los 54 al 57 (p. 9), probablemente en el año 56 (p. 169). En 4, 6 no admite más que el sentido causal: «porque sois hijos...» El sentido explicativo: «La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado su Espíritu...» lo considera como absolutamente inadmisible (Paulus hat dieses Satzungeheuer nicht zu verantworten, p. 97). Sobre el diagnóstico de la enfermedad de Pablo adopta un prudente escepticismo (p. 106).

La bibliografía de la segunda edición fué puesta al día por el autor mismo antes de su muerte. No pretende ser exhaustiva, pero es realmente selecta. Se ha suprimido en esta segunda edición el texto griego, para adaptarse a otros comentarios científicos. Se puede dudar que con eso gane el comentario. Al menos se podría haber hecho uso de tipos distintos para el texto y el comentario. En general una tipografía más variada no perjudicaría al carácter científico del libro y haría, al menos para nosotros los no alemanes, más atractiva su lectura.

En resumen, es un comentario utilísimo tanto por la cantidad de los materiales reunidos como por la exactitud de su información.

R. Franco

2 Teología dogmática

53 Kinn, J. W., *The Preeminence of the Eucharist among the Sacraments according to Alexander of Hales, St. Albert the Great, St. Bonaventure a. St. Thomas Aquinas*. Diss. ad Lauream, 31. Pont. Facultas Theologica. Mundelein, Saint Mary of the Lake Seminary, 1960, 154 p.

Supuesta la excelencia de la Eucaristía sobre los demás sacramentos, se investiga la mente de Santo Tomás en este punto, a la luz de sus propias exposiciones y de la doctrina de sus contemporáneos, Alejandro de Halés, Alberto Magno y Buenaventura.

Los cuatro teólogos afirman dicha preeminencia por razón del Cuerpo de Cristo (= *res et sacramentum*). Alejandro en particular sostiene que las especies de pan y vino (= *sacramentum tantum*) motivan la excelencia eucarística, en cuanto que significan la unión del Cuerpo Místico por la caridad, que es la principal virtud y complemento de las restantes. Tomás defiende que todos los sacramentos se ordenan a la Eucarístía, como a su fin, razón por la cual los aventaja. Los cuatro autores atribuyen a este sacramento un grado especial de excelencia a causa de la unión con Cristo (= *res tantum*). En ninguno de ellos aparece claro que Cristo presente de modo estable en la Eucaristía sea la causa eficiente de todos los sacramentos y de todas las gracias. Incluso hay dos textos de Alberto y

uno de Buenaventura que se acercan a la negación de tal causalidad universal. No se encuentran pruebas satisfactorias de que los demás sacramentos produzcan sus efectos por medio de la Eucaristía, recibida *in voto:* un pasaje de Alberto parece negarlo expresamente.

La tesis es interesante por arrojar nueva luz sobre ciertos puntos debatidos entre los teólogos: nos referimos particularmente a las dos últimas cuestiones. La exposición es diáfana. Buen análisis de los textos. Interpretación objetiva y ponderada.

A. SEGOVIA

54 *La Maternité spirituelle de la Bienheureuse Vierge Marie* Societé Canadienne d'Etudes Mariales I. Journées de Sherbrooke 1956; II. Journées d'Ottawa 1957. Ottawa, Editions de l'Université, 180y 186 pág.

La Sociedad Canadiense de Mariología ha consagrado sus sesiones de 1956 y 1957 al complejo problema de la maternidad espiritual de Nuestra Señora. Con ello han proporcionado una interesante contribución a la Mariología en ese tema, tan fácil en apariencia y tan difícil en la realidad. Naturalmente no se tratan en estos dos volúmenes todos los aspectos del problema. Pero aún así los trabajos publicados ofrecen un realísimo interés.

Los trabajos son de dos clases: positivos y especulativos. Entre los primeros, señalamos el que P. Guindon ha dedicado a la enseñanza del Magisterio pontificio en el que ordena y clasifica la doctrina de los papas desde Pío IV a Pío XII. El estudio del P. Sebastián sobre los Padres Griegos investiga sobre todo los conocidos textos de San Ireneo, sin que su exégesis nos haya convencido del todo. El P. Lamirande ha estudiado especialmente el testimonio de Adán de Perseigne, de particular interés por el momento histórico en que aparece. Finalmente a estos trabajos positivos se puede añadir la amplia bibliografía sobre la maternidad esperitual, que nos ha dado el mismo P. Lamirande, y que puede ser muy útil.

Los trabajos especulativos se abordan sobre todo en el segundo volumen. Hay en él un estudio del citado P. Lamirade sobre la analogía entre la maternidad espiritual de María y la de la Iglesia. Pero principalmente hemos de referimos a los dos estudios del P. Simón y del P. Charbonneau sobre la naturaleza de la maternidad espiritual de Nuestra Señora. El primero, muy amplio, parte de la doctrina pontificia y ensaya una explicación teológica posterior; el segundo, fundado preferentemente en el texto de san Pío X, establece el lazo lógico existente entre la maternidad divina y la maternidad espiritual.

Mención aparte creemos merece el estudio introductorio del P. Belanger. Lo tendríamos por lo mejor de estos dos volúmenes. Introducción magnífica en el modo de descubir toda la compleja problemática del tema y en la manera de matizar los problemas y sus soluciones actuales. Subrayamos con particular conplacencia cuanto se refiere al método teológico que debe seguirse en la investigación de la maternidad espiritual.

A pesar de que se observa en los diversos autores un empeño especial por denunciar y evitar los equívocos, no nos atreveríamos a decir que estos se han suprimido del todo. Pensamos sería preciso distinguir entre el ejercicio de la maternidad espiritual, su fundamento esencial y una serie de consideraciones más o menos unidas con ella pero que no tocan propiamente ni al uno ni al otro. El P. Charbonneau insiste en que la maternidad espiritual es real y verdadera, pero metafórica. Exactamente como el título de la Cabeza del Cuerpo Místico, dado a Cristo. El P. Simón piensa lo contrario. Dice el P. Charbonneau: María es metafóricamente nuestra Madre, porque nos engendró *impropio sensu*. ¿A qué momento de la maternidad espiritual se refiere? O mejor, ¿a qué aspecto? Cremos que al momento que coincide con la encarnación, no precisamente con el consentimiento, y por lo mismo al fundamento esencial de la maternidad espiritual. Pero entonces habría que decir que María es Madre del Cuerpo Místico, Madre de sus miembros, con la misma propiedad con que es Madre de Dios. En ambos casos el título se le da en virtud de su influjo generativo, que comunica la naturaleza humana a una persona divina y a una persona «mística», para usar la expresión de Santo Tomás. Otras consideraciones podrán discurrir por cauces distintos, porque el problema, lo hemos dicho, es muy complejo.

El segundo volumen ha reunido al final con muy buen acuerdo, aunque estén fuera del tema central, un trabajo del P. Balic en vista al entonces futuro Congreso de Lourdes, y una serie de discursos tenidos con ocasión de la celebración del décimo aniversario de la Sociedad y del doctorado *honoris causa* acordado al P. Balic en la Universidad de Ottawa.

J. A. DE ALDAMA

55 QUEREJAZU, A, *Misterio y vida del Santo Sacrificio*. Madrid, Taurus, 1960, p. 227.

Reflexiones acerca de la liturgia de la Misa romana. Abundante contenido de ideas, cuya trabazón lógica es a veces difícil de seguir por lo difuso de la exposición. En todo caso el lector hallará consideraciones sugerentes que le harán vivir más hondamente el misterio eucarístico. Ciertas derivaciones etimológicas resultan infundadas; vg.: la palabra Misa, del hebreo «Missach» (!), p. 18. La liturgia a la letra nergía del pueblo, p. 24, agios=sin tierra., p. 143. Sabido es que *Missa* viene del latín: *missa* equivalente a [*di*] *missio* (=despedida). *Liturgia* viene del griego *ergon*: obra, *agios* no tiene alpha privativa: signficaba algo consagrado a los dioses, puro (como indica Q. en segundo lugar). La presentación tipográfica del opúsculo es excelente, como acostumbra Taurus a publicar sus volúmenes.

A. SEGOVIA

56 THILS, G., *Orientaciones actuales de la Teología.* [Colección El Mundo de Hoy]. Editorial Troquel. Buenos Aires 1959, 200 pág.

Presentamos un libro simpático, en el que el A. ofrece a los lectores una visión de conjunto de las orientaciones actuales de la Teología. Un primer capítulo señala tres renovaciones (bíblica, litúrgica y patrística), que caracterizan a la Teología actual. En los capítulos siguientes se describen los problemas y tendencias más representativas de la Teología contemporánea frente a la crítica y dentro de la apologética (cap. 2) las tendencias existentes en eclesiología y antropología (cap. 3), en moral y espiritualidad (cap. 4) y el problema de las relaciones entre Teología y filosofías, con especial atención al caso concreto del tomismo (cap. 5). El Panorama de la Teología actual, que el libro presenta, es amplio y rico en elementos sugestivos. Los juicios, que ocasionalmente se emiten, representan, en general, una posición equilibrada.

Un valor importante del libro radica en las indicaciones bibliográficas, abundates y selectas, en las que el A. ha realizado un notable esfuerzo por recoger, con especial atención, los trabajos publicados en el área lingüística española. Naturalmente en la línea de lo bibliográfico es donde más fácilmente puede siempre señalar cualquier crítico lagunas más o menos sensibles. Con el deseo de colaborar al perfeccionamiento del libro en ediciones posteriores reseñamos las omisiones, que nos parece más importantes: en p. 14 debería citarse la existencia de traducción española del Catecismo alemán, tan difundido por ella en Hispanoamérica (*Catecismo católico*, Herder, Barcelona; tres ediciones en sólo 1957); en p. 42 M. PINTO, *O Valor Teológico da Liturgia*, Libraria Cruz, Braga 1952; en p. 99 el libro de KIRSCHBAUM, JUNYENT y VIVES, *La Tumba de San Pedro y las Catacumbas Romanas*, BAC, Madrid 1954 (aunque el castellano de la traducción de la parte de Kirschbaum es lamentable), en pp. 104s los trabajos de O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953, y de K. RAHNER, *Kirche und Sakramente* (Quaestiones Disputatae 10, 1960), cuyo primer esbozo se había publicado ya en Geist und Leben 28 (1955) 434-453, habrían permitido poner de relieve la importante tendencia eclesiológica que considera a la Iglesia como sacramento primordial; en pp. 106s no se hace alusión a K. RAHNER, *Primat und Episkopat*: Stimmen der Zeit 161 (1957-1958) 321-336 (traducido al castellano en Orbis Catholicus 1 [1959] 320-339, contemporáneamente a la publicación del libro de THILS), desarrollado más tarde en colaboración con J. RATZINGER en Quaestiones Disputatae 11, 1961; en p. 107s no se cita a A. SANTOS, *Una Misionología española*, Bilbao 1958, recensionada por el mismo THILS en EphTheolLov 35 (1959) 495; en p. 145 se atribuye, probablemente por errata de imprenta, a KARL (en lugar de HUGO) RAHNER la obra *Eine Theologie der Verkündigung*, de la que se desconoce la traducción argentina (*Teología de la predicación*, Plantin, Buenos Aires 1950); en p. 169, además de las obras allí indicadas, se hubiera podido mencionar el volumen del *Congreso de Ciencias Eclesiásticas* organizado por la *Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca* para celebrar el

centenario de la Universidad Salmantina (*El evolucionismo en Filosofía y Teología*, Barcelona 1956) y el trabajo de L. ARNALDICH, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia* Madrid 1957; de la obra de LANDGRAF, citada en p. 189, existente traducción española (*Introducción a la Historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente*, Herder, Barcelona 1959); en p. 190 de STEGMÜLLER sólo se cita el *Repertorium biblicum Medii aevi* y no su *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, 2 tomos, Würzburg 1947; falta también en la misma página mención de la obra clásica de GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 1. B., Freiburg 1909; 2. B., Freiburg 1911; en esa misma página convendría señalar las reservas, que el libro de RAMÍREZ, *De auctoritate doctrinali Sancti Thomae Aquinatis*, suscitó: cfr., p. e., F. PELSTER, *La autoridad de Santo Tomás en las escuelas y ciencias eclesiásticas*: Est Ecl 27 (1953) 143-166; en p. 193s sobre el sentido del tomismo prescrito hubiera convenido citar el discurso de Pío XII a la Universidad Gregoriana (17 de octubre de 1953): AAS 20 (1953) 682-690.

En cuanto al contenido de la obra hemos ya expresado nuestra mas sincera estima del conjunto. El A. muestra una viva sensibilidad para percibir las diversas tendencias de la Teología de nuestro tiempo. En la p. 24 podría, sin embargo, exponerse más claramente para el lector no especializado el dilema de teología especulativa y positiva. Las palabras de LEÓN XIII citadas en p. 26 («haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim, iuvabit transferri») debieran ir acompañadas de la interpretación que les han dado BENEDICTO XV (EB 455-458) y PIO XII (EB 539). Las pp. 99s están repetidas literalmente en pp. 106s. Personalmente consideramos la problemática de la p. 117 una excesiva cavilación sobre el adjetivo «inconscium» empleado en la Enc. «Mystici Corporis». Igualmente nos parece que la p. 157 deja una impresión excesiva de inseguridad sobre la muerte de la Sma. Virgen. También creemos que las vías dialéctica y afectiva no son totalmetne independientes en el progreso dogmático (como pudiera sugerir la p. 167), ya que aun en el caso en que éste se realice de hecho por vía afectiva deberá haber homogeneidad objetiva entre el término del progreso y su punto de partida en el depóeito de la revedación; por cierto el artículo de F. GARCÍA MARTÍNEZ, citado en esa misma página, no es prueba de «la vitalidad del pensamiento suareciano en España», ya que lo que en él se expone como sistema de Suárez es más bien la solución de Lugo: cfr. Arch Teol Gran 21 (1958) 342ss.

Aún supuestas estas pequeñas discrepancias nuestras, el libro es merecedor de todo elogio. Su presentación es agradable; en ella sólo es de lamentar que las erratas sean relativamente frecuentes y, a veces, algo perturbadoras: «comentarios bíblicos publicados sin notas» por «traducciones bíblicas publicadas sin notas (p. 10); «celestial» por «eclesial» (p. 40); «cultural» por «cultual» (p. 43 y 105); «nacional» por «misional» (p. 109); «deficiente» por «suficiente» (p. 112); «asuncionista» por «concepcionista» (p. 157). A veces las transcripciones de nombres de ciudades se resienten de su transcripción en el original francés: Klosterneubourg, Boloña... También delata traducción del francés «mauristas» por «maurinos» (p. 47). De todos modos,

la palabra transcrita de modo menos acertado es «cerigma» por «kerigma» (p. 14, 18, 51, 145). Es claro, sin embargo, que en un libro publicado en una lengua que no es la suya no se puede hecer al autor responsable de estas deficiencias.

C. Pozo

3. Patrística

57 St. Augustine, *On the Psalms*, trans. a. annoted by Dame Scholactica Hebgin a. Dame Felicitas Corrigan.. v. I. Psalms 1-29, Westminster, Maryland (Ancient Christiam Writers, n. 29), The Newman Press, 1960, VI, 354 p.

La traducción de esta obra, la más extensa y por su exegesis de tendencia alegórica, una de las más interesantes de S. Agustín, fue comenzada por el Rvdo. Francis Dorman, pero, impedido por una enfermedad, dejó la continuación de la tarea a dos benedictinas de Stambrook, Madres Hebgin y Corrigan. En la Introducción se sintetizan los datos más importantes acerca del escrito agustiniano. Las notas en su gran mayoría son citas bíblicas y referencias a pasajes de obras del Santo. La versión sigue la edición contenida en el *Corpus Christianorum*, ser. lat. 38-40, Turnhout, 1956, edit. por D. E. Dekkers y J. Fraipont, los cuales a su vez reproducen el texto de los Maurinos, añadidas algunas variantes.

La versión inglesa, a juzgar por diversos pasajes confrontados, refleja bien el original latino, aunque por ser tan personales y vigorosas las expresiones del gran Doctor, no siempre es posible transmitir a lengua distinta todos los matices. A veces una frase obscura del Santo se esclarece con alguna ligera adición, vg p. 194, líneas 13-14-*CChr* 175, líneas 10ss. O bien se apunta lo que con frase concisa se expresa en latín: así p. 182, 29: 'The canticle is an allegory of Christ' = CChr 105, ult. línea: 'Cantatur enim de Christo'. En la p. 126, línea 3, se deja sin traducir la palabra *diapsalma* [pausa en el Salmo], si bien el contexto aclara el sentido.

En la bibliografía echamos de menos A. Vaccari, *Il Saltero di S. Agostino* en *Scritti di erudizione e de filologia*, v. 1, Roma, 1952, 238-255. Más difícil era dar con la tesis, aún no impresa, pero ya citada, de A. Achilli, *Il Regno di Dio nelle Enarr. in Ps. di S. A.*, Roma, Univ. Gregoriana, 1950. Estas menudencias no obscurecen, naturalmente, el valor y el interés del volumen, cuya difusión en el público culto de lengua inglesa, tanto ha de contribuir a penetrar mejor en la inmortal figura del Santo.

A. Segovia

58 Opitz, H., *Ursprünge Frühkatholischer Pneumatologie*-Theologische Arbeiten, hrsg. v. H. Urner, Bd. XV. Evangelische Verlagsanstalt,, Berlin, 1959, 155 p.

En la presente Disertación se estudia la doctrina sobre el Espíritu Santo

en dos escritos romanos: la Primera Carta de S. Clemente a los Corintios y el Pastor de Hermas. En lo referente a la Carta, se explana primero el carácter de los adversarios 'pneumáticos' de Corintio, contra quienes escribe el Papa. Después, el concepto que tenía éste de la existencia del Espíritu en la comunidad romana (planteamiento del problema, la *dianoia* y examen de la fórmula clementina: efusión plena del Espíritu Santo). En tercer lugar, se propone, como centro de la concepción romana del Espíritu, la historia de la salvación. Sigue un Apéndice sobre la inclusión del Espíritu en la Trinidad.

Acerca del Pastor de Hermas se tocan diversos problemas: Espíritu Santo, Iglesia, Cristología, el bautismo y la segunda penitencia en relación con el Espíritu, los carismas, el Profeta. Finalmente, la tercera sección está dedicada a descubrir las raíces del concepto romano del Espíritu en ambos escritores. Opitz llega a la conclusión de que tanto Clemente como Hermas, al menos en su pneumatología, se esfuerzan por presentar al Espíritu, valiéndose de las categorías del paganismo circundante. La experiencia romana en este punto (nuevo conocimiento del mundo, de la historia de la salvación y de la comunidad, como un único cosmos armónico) fué, bajo el aspecto formal histórico-religioso, la combinación de la tradición cristiana y del Estoa, cuya concepción pneumatológica, era a su vez, ya entonces, una síntesis de conceptos filosóficos y paganos vulgares, espiritualizados.

La Disertación muestra un penetrante conocimiento de los escritos analizados y de la bibliografía moderna sobre ellos.

En cuanto a las conclusiones presentadas, encontramos primeramente gran dificultad en que, a base sólo de los escritos, que por otra parte no pretenden directamente dar doctrina sobre la materia, se ofrezca un esbozo de los orígenes de la primitiva pneumatología católica, como reza el título. Además, se consideran como demasiado periféricas (cf. p. 129, n. 31; p. 133) las expresiones tradicionales trinitarias de Clemente. En todo caso siempre habría que distinguir, lo mismo que en los apologistas del siglo II, lo firme de la tradición y las especulaciones filosóficas con que se intenta explicar el contenido teológico de aquellas expresiones. No se puede presentar como esencia de la doctrina primitiva cristiana sobre el Espíritu Santo, el concepto de un principio divino que penetra el cosmos y en su naturaleza es el Nomos escatológicamente orientado (p. 151). Sin duda ciertos pasajes de los escritos estudiados muestran afinidad con las especulaciones del estoicismo romano. Pero esto no permite generalizar, ni perder de vista el hilo tradicional, que el mismo Opitz reconoce de algún modo en el formalismo trinitario de Clemente. Y obsérvese que en éste (46, 6; 58, 2) el Espíritu aparece lógicamente como persona con el Padre y el Hijo; lo cual no debe olvidarse, cuando el disertante afirma (p. 126) que el *pneuma hegemonikon* en Clemente está *despersonalizado*, convertido de alguna manera en un pedazo de la naturaleza (concepción estoica). Ni tiene evidentemente fuerza el señalar (p. 128) la afinidad entre el apelativo luz (*lychnos*) que aplica el Santo al Espíritu y la concepción materialista estoica: el *pneuma* está formado por fuego [y aire].

Para concluir podemos afirmar que en todo caso la Disertación es sugerente y debe ser tenida en cuenta por cuantos desean profundizar en el contenido ideológico de ambos escritores.

A. Segovia

4. Teología espiritual

59 Bouyer, L. *Humain ou Chrétien?* Bruges, Desclée de Brouwer, 1958, 159 pág.

El conocido profesor del Instituto Católico de París nos ofrece en este pequeño libro una serie de conferencias leídas en la Iglesia de una universidad católica. Estas conferencias pretenden salir al paso de una dificultad bien grave del catolicismo actual. El autor cree que estamos padeciendo la prolongación de la crisis modernista y que cualquier solución simplista, que excluya en las profundas paradojas cristianas uno de los extremos, puede llevar a la Iglesia a quedar al margen de un mundo que no le prestaría la menor atención. En los ocho capítulos que componen el libro pretende precisamente hacer ver el difícil término medio por el que hay que buscar la solución católica de los problemas actuales. El mero índice de las cuestiones tratadas da una idea de su actualidad: Dios con nosotros (Trascendencia y cercanía de Dios), La Creación y la cruz (optimismo y ascesis cristiana), Dependencia y libertad, magnífico análisis de las dos tendencias actuales, y de siempre, en el catolicismo, la conservadora y la liberal. Inteligencia y Fe (integrismo y concordismo). Tradición y Renovación (una explicación un poco difusa de este agudo problema) Acción y Contemplación y, finalmente Epanouissement et ascèse.

Los temas son, naturalmente, los que más han preocupado la espiritualidad francesa de postguerra. Los problemas están vistos con penetración y con un gran sentido de la mentalidad actual. Las soluciones son equilibradas, pretendiendo superar tanto las falsas antinomias como los concordismos fáciles.

R. Franco

60 Charles P. S. I., *L'Eglise Sacrement du Monde* (Museum Lessianum section théologique) Brujas, Desclée de Brouwer, 1960. 260 pgs.

Bajo este título, un tanto indeterminado, se reúnen diversos artículos y conferencias del P. Charles, algunos de ellos inéditos. El volumen, cuidadosamente editado, puede considerarse como un homenaje póstumo al conocido autor de tantos escritos misiológicos; al final se añade una bibliografía de sus libros, folletos, artículos y conferencias. No hay que buscar en este libro una unidad orgánica que no se ha pretendido. Hay

que agradecer de todos modos a los editores el que hayan puesto de nuevo al alcance de todos esta colección de trabajos, algunos de los cuales se leen siempre con interés y agrado, dada la gracia y agilidad con que sabía escribir el P. Charles; véase, por ejemplo. «Le sermon du point de vue de l'auditeur (pp. 170-188), o el capítulo 14, «Béatitudes...» (pp. 233-253). En todo el volumen se respira ese sano optimismo característico del autor, que se manifiesta de una manera especial en su trabajo publicado aquí por primera vez. «La méditation du Règne» (pp. 225-232).

M. S.

61 GALOT, J., S. I., *Le Coeur du Pére.* [Museum Lessianum. Section Ascétique et Mystique]. Paris-Louvain (Desclée de Brouwer) 1957, pp. 208.

J. Galot ha escrito un bello libro, que pretende describir ese gran desconocido para tantos hombres, que es el Padre celeste. Detrás de la figura de Cristo, detrás de sus obras y palabras, más aún en el interior de nuestros propios corazones, se dibuja la figura del Padre. Cristo mismo es, en efecto, el gran don del Padre, que quiere hacernos hijos en el Hijo. Este designio del Padre otorgado a los hombres a través de una libre respuesta de ellos, implicaba el riesgo del pecado. El Padre no puede ser acusado por ello en su bondad. Es más bien un testimonio de que no buscaba ventajas para El, un testimonio de su amor desinteresado que se exponía a recibir ultrajes y ofensas. En el fondo, respetando nuestra libertad, el Padre protegía la espontaneidad de nuestra respuesta filial. El Corazón del Padre se manifiesta más hondamente en su reacción frente al pecado de nuestros primeros padres. El autor hace un hermoso recorrido de los dones constantes del Padre y describe lo que debe ser la respuesta filial.

Especialmente agradable en este libro es el sabor bíblico que impregna sus páginas.

En ciertos pasajes del libro (pp. 35s, 39, 66) no queda claro si la gracia de Adán fué específicamente igual a la nuestra. Las p. 37s describen como fin posible del hombre una mera felicidad terrestre, sin aludir a la inmortalidad natural del alma humana como elemento esencial en la felicidad natural. La p. 59 da una solución inadecuada; es verdad que el problema tratado allí es demasiado hondo para poder intentar resolverlo en una obra de divulgación; de todos modos, no debería dejarse a un lado el dato teológico de que «Deus est qui discernit»; la p. 59 deja más bien la impresión de que el hombre se discierne a sí mismo. La tesis de H. CAZELLES sobre la justicia de Dios en el Antiguo Testamento, que el autor hace suya en p. 81, es bastante discutible: cfr. FR. NÖTSCHER, *Gerechtigkeit:* Bibel-theologisches Wörterbuch (Bauer), Graz 1959, 283-291. La frase de la p. 85 (Jamais son coeur paternel ne se partage entre la justice et la bonté) podría ser mal entendida.

Es claro que estas pequeñas observaciones significan bien poco en el

conjunto de este bello libro. Nos alegramos muy sinceramente de que la misma editorial (Desclée de Brouwer, Bilbao) haya publicado recientemente su traducción española: *El Corazón del Padre.*

C. Pozo

5. Teología protestante

62 *Bekenntnis zur Kirche, Festgabe für Ernst Sommerlath zum 70. Geburtstag* Evangelische Verlagsanstalt (Berlín 1960) p. 403.

Homenaje al septuagenario Sommerlath. El título refleja el servicio que el festejado ha venido prestando con su teología a la Iglesia Luterana. Los temas de las colaboraciones son muy diversos y se agrupan en cuatro secciones.

En la primera: CIENCIA BÍBLICA Y ADYACENTES, colaboran, entre otros,: TANNER, WERNER (Concepto de 'Thorá' en Jeremías y en el Deuteroisaías; STAUFFERT, ETHELBERT (Elementos históricos en el Cuarto Evangelio); HERZ, JOHANNES, (tradición histórica y contenido ético-religioso de las parábolas en Mateo, Marcos y Lucas).

La Segunda Sección comprende: HISTORIA DE LA IGLESIA, DE LOS DOGMAS Y DE LA TEOLOGÍA. Colaboran: LAU, FRANZ (El P. Reinoud y Lutero); KOCH, ERNST (Miguel Neander, como teólogo); SCHMIDT, MARTIN que expone la actitud espiritualista de Chr. Houburgs frente a la doctrina eucarística luterana, criticada por éste y defendida por los luteranos 'ortodoxos'; WAGNER, SIEGFRIED, que aborda el tema, tan actual, del Esenismo, pero en conexión con el concepto que de la secta se formó A. Ritschl; BESTE, NIKLOT, la obra luterana sobre la unión y la Iglesia evangélico-luterana en Mecklenburg; VAJTA, VILMOS, que expone la cuestión de la Confesión en la Iglesia suríndica; LEHMANN, ARNO, la Biblia en el proceso y en la vida de las Iglesias jóvenes.

La Sección más larga y concurrida es la consagrada a la TEOLOGÍA SISTEMÁTICA. Como es natural, aparece aquí con especial relieve la mentalidad protestante de los colaboradores. Por lo demás, los temas son en general sugestivos, aunque desiguales en extensión y valor. NOTH, GOTTFRIED, trata de desentrañar a su modo el contenido de la antigua fórmula *Lex orandi - Lex credendi.* Además de justas observaciones y correcciones a la explicación evangélica de la cláusula en la 'Credo Ecclesiam' (Kassel, 1955), se habla de los peligros anejos a una 'Kirchenfremde Theologie starre Scholastik, rationalistische Verengung, moralistische Ausdeutung... (p. 177). AMBERG, ERNST-HEINZ, se ocupa de la autoridad de la Escritura, como problema. La manera de poner fundamentalmente el estado de la cuestión, hay que buscarla fuera de la dogmática, es decir, en la existencia de la ciencia bíblica, independientemente, y en todo caso, desligada de la dogmática. Examinadas varias soluciones protestantes concluye Amberg: La Iglesia en el

enfoque del mensaje evangélico y en la administración de los sacramentos, se ve 'remitida' a la motivación bíblica, por falta de otra norma: en este sentido la Escritura *para nosotros* adquiere carácter regulativo. — LUDOLPHY, INGETRAUT, se pregunta: la fe en la creación y la doctrina de la evolución ¿son dos concepciones del mundo insociables? Diversas respuestas dadas a esta interrogante. El autor observa: por una parte la teoría evolucionista es sólo una *hipótesis* y debe ceñirse al terreno experimental, desligándolo de las consecuencias filosóficas. Por otra parte, hay que reconocer que las concepciones naturalistas en que se basa el relato bíblico están ya anticuadas y sólo poseen interés histórico; por tanto, debemos limitarnos a las afirmaciones teológicas contenidas en el relato. Si cada ciencia se mantiene en su propio dominio, queda abierta la puerta a la fe en un Dios que crea *ex nihilo*. El puede intervenir en el curso mecanístico de la evolución del cosmos, pero libremente; también es posible alguna intervención suya extraordinaria (Wunderbare Eingriffe, plur.); supuesto que el hombre y no el animal, es capaz de pecado, puede intercalarse la caída de aquél en la evolución del animal al hombre. — VOIGT, GOTTFRIED, expone el tema: Creación y Redención. Hace unos 25 años, en Alemania se recomendaba tratar aisladamente del primer artículo del Credo, dejando en todo caso postergados el segundo y el tercero. Esto es desconocer el N. T. Cristo es el Mediador en la creación y en nuestras oraciones. La creación del mundo tendrá su segunda edición en la resurrección. Quien esto cree, ve las cosas con otras perspectivas, ve en ellas el mundo nuevo, cuyo destino es la eternidad. — TIILITA, OSMO, nos habla del concepto pietístico del pecado. El Pietismo insiste en el *Christus in nobis*. Distingue entre pecados *intencionados* y pecados por *debilidad*, inevitables; pretende obtener un robustecimiento *adialéctico*, experimental de la vida de fe: llego a persuadirme que estoy realmente libre de los pecados intencionados. El proceder de Lutero es *dialéctico;* para él la infidelidad es el pecado más grave. Los pietistas se fijan más bien en la cualidad ética del pecado. Pero, por otra parte, existen puntos afines entre Lutero y el pietismo, vg. en el tema de los pecados *dominantes*. — Particular interés reviste el artículo de SCHLINK, EDMUND, sobre la cristología del Concilio de Calcedonia en el diálogo ecuménico. Aquélla era patrimonio común de Oriente y Occidente antes de las respectivas separaciones (de Oriente en el siglo XI y del protestantismo en el XVI). Sin embargo, el Congreso Mundial de las Iglesias no ha reconocido ese substrato común, junto con los elementos subyacentes de los Símbolos Niceno y Niceno - Constantinopolitano. Para promover el movimiento ecuménico, propone Schlink una nueva interpretación y 'apropiación' de la antigua cristología, teniendo en cuenta el cambio de situación realizado de entonces acá. El autor hace incapié en la *doxología* primitiva, bajo cuya estructura hímnica se presenta en los Símbolos vg. la interpretación ontológico-conceptual de la consubstancialidad. El Calcedonense expresa cómo la Iglesia ha tributado a Cristo la 'homología' (que va dirigida primariamente a Dios): Cristo exaltado sigue siendo verdadero Dios y verdadero hombre. Aquí se presupone, no se menciona, la acción redentora de Cristo en la historia. Por haber olvidado la estructura doxológica y

haber pasado a la otra consideración teórica, se ha llegado a proponer cuestiones como, p. ej., la de Lutero, no sin razón atacada, que pretende elucidar la presencia real eucarística con la *communicatio idiomatum*. No hay que confundir los conceptos de *persona* y *naturaleza* del Calcedonense con lo que hoy suelen significar tales vocablos: persona en sentido psicológico, conciencia del Yo individual; naturaleza contrapuesta al 'espíritu'. Ignoramos la repercusión que puede tener la propuesta de Schlink en su conjunto y en el ambiente de las Iglesias protestantes, pero es significativo este laudable esfuerzo *pro ecumenismo* y el hecho de que bastantes puntos de vista contenidos en el artículo merecen el asentimiento de los teólogos de cualquier confesión. — También conviene destacar la contribución de KÜHN, ULRICH, acerca del Diálogo con la teología romano-católica sobre la justificación. En contra de lo que se ha afirmado por algunos teólogos de ambas partes, católica y protestante, prueba el autor con admirable claridad y conocimiento de las fuentes, que existe radical oposición entre el modo de concebir la justificación en el Tridentino y en la Reforma. Queda una posible inteligencia a través de S. Pablo. Pero los textos aducidos por Kühn en pro de la declaración forense de la justicia y de la justificación por la sola fe, no pueden, considerados en su conjunto, convencer a los teólogos católicos, en el marco de la exégesis protestante.

Otros temas tratados en la Segunda sección se refieren al *Tertius usus legis* (ECHTERNACH, HELMUT), a la psicología en la formación de las sectas (WIESNER, KURT), a la conexión: *Salvación-Cargo* (BRUNNER, PETER), o a la relación *cargo-persona* (KÖBERLE, ADOLF). Por su parte KIMME, AUGUST, se pone la pregunta: ¿es superflua la sucesión apostólica? La respuesta es un comentario a una declaración oficial del Consejo de las Iglesias evangélicas alemanas. — NYGREN, ANDERS, se ocupa de la presencia de Jesucristo en la *Palabra* y en el *Sacramento*. Cristo está realmente presente en el Bautismo, en la predicación, en la Eucaristía. En aquél, en cuanto que realmente somos incorporados a El, venimos a ser miembros de su cuerpo. En la Palabra, en cuanto que el Evangelio es fuerza de Dios (Rom. 1, 10) que ejerce la redención del que con fe recibe la Palabra. En la Eucaristía está presente Jesucristo en sentido *escatológico* y nos hace partícipes de su 'soma'. — STAHLIN, WILHELM, explana la fórmula usada por la Iglesia luterana, al distribuir la comunión. — La resurrección de la carne es el asunto elegido por RENDTORFF, HEINRICH; hay que entenderla, no en sentido antropológico, sino teológico-cristológico. — HEUBACH, JOACHIM, describe el concepto del 'cargo' de las llaves (= oficio eclesiástico de atar y desatar) en Löhe, Kliefoth y Vilmar. — Más interesante es el estudio de KINDER, ERNST, sobre el concepto de matrimonio en Lutero: estado que viene de Dios por la creación del hombre y (supuesto el pecado), defensa dada también por Dios contra los desórdenes sexuales. En cuanto a un tercer aspecto: cuando Lutero se queja de la 'sacramentalización' y 'clericalización' del matrimonio (en el sentido del catolicismo romano), esto no impide que en sus sermones pastorales inculque la santificación de aquél por la gracia de Dios, conforme al plan divino de la creación y justificación (perspectiva

de Eph 5, 22ss). — En el último artículo de esta sección FUCHS, EMIL, responde a la pregunta que la sociología religiosa propone a los exégetas y teólogos, y a la Iglesia en conexión con los capítulos XII y XIII *ad Romanos*.

La cuarta Sección del homenaje a Sommerlath, está consagrada a la TEOLOGÍA PRÁCTICA. Nos contentamos con enumerar los títulos y autores de los respectivos trabajos: SCHANZE, WOLFGANG, Libertad y sujeción en la estructura del culto divino. — MÜLLER, ALFRED DEDO, La música y la Trinidad. — WAGNER, HEINZ, Cura pastoral de niños, y catequistas. — HAUFE, FRIEDRICH, El lenguaje, como ayuda 'meditativa' en el catecumenado de la Iglesia.

Al concluir esta ojeada del denso volumen, sólo queremos subrayar el interés que encierra, no únicamente en sí mismo, bajo el punto de vista histórico y teológico, sino también bajo el signo de lo ecuménico. Bastantes de los asuntos desarrollados revelan el estado actual de temas discutidos entre católicos y protestantes. Aquí se pueden adivinar las dificultades, algunas muy serias, para la unión, y por otra parte, se vislumbran perspectivas optimistas en el marco de buena voluntad, de espíritu hondamente cristiano y de estima de la Biblia que muestran los teólogos evangélicos colaboradores del homenaje a Sommerlath.

A. SEGOVIA

6. Moral

63 MURPHY, TH. J., *The supernatural perfection of conjugal life according to Pope Pius XII*, Diss. ad Lauream, 33, Pont. Facultas Theologica, Mundelein, Illinois, U. S. A., Saint Mary of the Lake Seminary, 1960, 154 pag.

Encontramos en esta monografía una síntesis de la enseñanza de Pío XII sobre el matrimonio. El autor ha consultado doscientos veinte documentos en los que el Papa tocó ese tema. Todo ese arsenal de doctrina pontificia lo ha agrupado Murphy en cinco capítulos: el sacramento del matrimonio —la caridad, esencia de la perfección conyugal— la realización de esa perfección —paternidad— virtudes del hogar cristiano. En cada uno de ellos indica la doctrina católica, que luego explana y confirma con textos de Pío XII. Puesto que muchos de ellos están tomados de sus alocuciones pontificias, dirigidas —en los primeros años sobre todo—, a recién casados, son temas de ascética y espiritualidad los que en ellas expone principalmente. De esta manera este trabajo viene a ser una espiritualidad del matrimonio según la mente del último Papa. Ese es, a nuestro parece, el principal mérito de esta obra: una síntesis de esa enseñanza pontificia dispersa en tantos documentos.

E. OLIVARES

7. Derecho

64 LESAGE, G., O. M. I., *La nature du droit canonique*, Ottawa, Editione de l'Université d'Ottawa, 1960, 218 pag.

Es un hecho que no solo fuera del catolicismo, sino aun entre los católicos, existe una actitud adversa a la legislación canónica. Los motivos son opuestos: unos la creen rígida y formalista, mientras que otros —los juristas civiles— la juzgan poco categórica y autoritativa.

Ante esa doble acusación pretende el autor con este trabajo mostrar la naturaleza propia del derecho canónico y su papel en la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo.

Divide su estudio en cuatro partes, en las que estudia sucesivamente el fin del derecho canónico, su autor, su elaboración y su contenido.

Para explicar mejor la finalidad del derecho canónico considera antes la realidad místico-social de la Iglesia, el reino predicado y fundado por Cristo y sus sucesores en la tierra, una auténtica sociedad humana por sus elementos constitutivos, su gobierno, su organización comunitaria, y al mismo tiempo Cuerpo místico, porque sus miembros están vivificados por un principio divino.

En ese Cuerpo místico, concluye Lesage, no es el derecho canónico el elemento principal, pero es el medio indispensable del que se sirve la Iglesia para organizar, instruir y santificar a los hombres, para incorporarlos a la gran familia espiritual y sobrenatural, que se llama el Cuerpo de Cristo; contribuye en gran manera a que la Iglesia sea indefectiblemente una, santa, católica y apostólica.

Al estudiar el autor del derecho canónico presenta Lesage al vicario de Cristo, jefe visible de la Iglesia universal, constituido en poder no por mandato del pueblo, sino por institución de Cristo, sin dependencia alguna del poder temporal. El es el responsable del derecho positivo de la Iglesia, el legislador supremo y quien da vigencia a la costumbre. A grandes rasgos nos presenta el esclarecimiento de ambas funciones a lo largo de la historia de la Iglesia.

En la elaboración de la legislación canónica se conjugan el derecho divino natural y positivo, principios teológicos y filosóficos, y las lecciones de la experiencia humana y jurídica. La rectitud, la racionabilidad y la equidad dirigen al legislador en ese proceso de elaboración.

Por último estudia Lesage el contenido del derecho canónico: es parte de la economía sobrenatural, ordenado a la gloria de Dios como fin último, y a la salvación de las almas. Pero este no es su fin inmediato; lo procura mediante su fin específico, que es el bien común sobrenatural, el orden social de la Iglesia. Nos presenta entonces la elaboración concreta de esa reglamentación jurídica hasta llegar al Decretum Gratiani, en el que encontramos ya una sistematización estrictamente canónica.

Analiza después las características de este ordenamiento jurídico: como tal legisla solamente sobre los actos externos, o los mixtos en los que el elemento interior es esencial a la moralidad humana del elemento exterior, pero juntamente presenta la institución del fuero interno para los actos ocultos —que no interesan tanto al bien común—, en favor del bien del individuo. Brevemente indica la división del derecho en público y privado, y presenta las peculiaridades de la organización eclesiástica en comparación con la civil, triple poder, división de funciones, esferas legislativas.

En el último capítulo se enfrenta con el problema inicial, el carácter auténticamente jurídico del derecho canónico. Expone, conclusivamente, sus caracteres distintivos, caridad, estabilidad, flexibilidad, que no excluyen las cualidades de todo derecho auténtico: es una norma directiva, social, obligatoria, eficaz.

Es, por lo tanto, un libro de síntesis el presente; una amplia información —como lo demuestran las notas y bibliografía—, la ha estructurado Lesage con grande claridad en doscientas páginas densas de contenido. Demasiada estructuración quizás: las cuatro partes del libro, muy iguales, se subdividen cada una en cinco capítulos, y a su vez cada capítulo consta de unas líneas introductorias y tres párrafos; se exceptúa el capítulo segundo que tiene cuatro párrafos, pero está compensado por el último que tiene sólo dos. Es difícil que en tan estrecho molde hayan recibido todos los temas la extensión adecuada

E. OLIVARES

65 F. REGATILLO, E. S. I., *Casos canónico-morales* (nueva edición refundida), III, Santander, Sal Terrae, 1960, 859 pag.

Con este tercer tomo se completa la nueva edición de los Casos del P Regatillo. En este volumen se reúnen los casos correspondientes a las materias de los libros 3º —a excepción de los sacramentos—, 4º y 5º del C. I. C. Al final en 24 páginas tiene un índice alfabético de materias de los tres tomos. Queda así terminada la obra con un total de 2.319 casos, resueltos ampliamente en más de 2.300 páginas de texto.

Hace 25 años se publicó la edición primera; en ese lapso de tiempo nuevas y numerosas consultas han permitido al P. Regatillo refundir todo el material anterior. No son casos fingidos los que presenta, ni responde a ellos con soluciones rápidas, esquemáticas; son respuestas completas, en donde compendia toda la doctrina canónica referente a la consulta propuesta. No es, por tanto, un libro para ejercicio rápido de casuística, para un repaso apresurado de la doctrina canónica: es un libro de consulta, un riquísimo arsenal donde se encuentran agrupados por temas concretos, alrededor de problemas canónicos reales, un tesoro de ciencia y experiencia de inmensa utilidad práctica.

E. OLIVARES

8. Historia Eclesiástica y Arqueología Cristiana

66 Esposito R. F., *Leone XIII e l'Oriente Cristiano*. Roma. Edizioni Paoline (Multiformis Sapientia-17) 1961. 744 pgs. con ilustrs.

Nos hallamos ante un libro de gran interés y de extraordinario oportunidad, dada la proximidad de un Concilio Ecuménico en el que se desean poner premisas que ayuden a la formación de un ambiente propicio a la unión de los orientales. Ha sido un gran acierto el hacer un estudio sistemático y sólidamente fundado en un rica documentación, sobre un papa como León XIII, que realmente supone un avance gigantesco en el camino de la compresión, por parte de la Santa Sede, de los problemas peculiares del Oriente Cristiano.

Dos grandes partes comprende el estudio: la primera histórica, va exponiendo la actitud de León XIII con respecto a las diversas iglesias de Oriente: diversas comunidades bizantinas, armenios, siro-occidentales, caldeos, coptos; la segunda parte es sistemática, y estudia las llamadas solemnes de León XIII (aquí se analizan documentos tan trascendentales como la «Praeclara Gratulationis» y la «Orientalium Dignitas»), su eclesiología, las cuestiones rituales y misionales, las características y efectos del magisterio unionístico leoniano. Siguen dos importantes apéndices: lista cronológica de los documentos leonianos tocantes al Oriente (este sólo apéndice es ya argumento impresionante en favor de la preocupación orientalista del gran Pontífice) y regesto oriental de León XIII. La obra se enriquece además con índices y algunas reproducciones de personajes de primer plano en toda la historia estudiada.

El gran ejemplo de León XIII, magníficamente puesto de relieve con la presente obra, es un gran aliciente para todos los que se interesan por el dolorosísimo hecho de la separación de los orientales; y todo buen cristiano no puede menos de interesarse por tal problema. León XIII aparece como una figura genial que se ha adelantado a su tiempo, convirtiéndose en precursor de tendencias y aperturas que en nuestros días sobre todo empiezan a brotar y extenderse como prometedora esperanza, por todo el mundo. Llama la atención advertir la decisión y tenacidad con que León XIII defendió la posición de los grandes patriarcas orientales, la humildad y caridad con que los trató y llamó a consulta, la delicadeza con que fué esmerándose progresivamente en el uso de expresiones que podían herir a los no latinos, la suavidad con que supo ungir heridas enconadas que él no había causado, etc. Es verdad —y el A. del presente trabajo no lo disimula— que aun un amante tan extraordinario del Oriente y sus peculiaridades como era León XIII, no dejó de procurar en algunos casos una cierta latinización (extensión al Oriente del tomismo, algunas devociones y prácticas latinas, celibato del clero); pero en todo caso. León XIII permanecará siempre como

un ejemplo praclaro de amor y compresión para con los orientales, y el presente libro, que tan oportunamente lo pone en evidencia, será siempre un gran instrumento para el trabajo por la unión. Sería muy de desear que el ejemplo de León XIII se conociese cada vez más y cada vez en esferas más dilatadas del campo católico, a lo cual contribuiría sin duda una buena traducción del presente Libro a diversas lenguas, especialmente, en nuestro caso, a la castellana

M. SOTOMAYOR

67 FERRUA, A. S. I., *Le pitture della nuova catacomba di Via Latina*, Monumenti di Antichità Cristiana, II Ser., VIII, Città del Vaticano, Pontif. Istit. di Archaeologia Cristiana, 1960, 109 pgs. y 120 láminas.

En noviembre de 1955, y avisado por el arquitecto D. Mario Santamaría, el P. Antonio Ferrua, en su calidad de secretario de la Comisión Pontificia de Arqueología Sagrada, descendía por un estrecho pozo, abierto en la calle Dino Compagni, para inspeccionar una nueva catacumba que hacía poco se había descubierto junto a la antigua Via Latina, durante la construcción de un nuevo bloque de casas. En diversas revistas de divulgación, y en algunas especializadas, se dió pronto noticia del interesante hallazgo: se trataba de una catacumba totalmente desconocida hasta ahora, ni siquiera mencionada en los itinerarios medievales; de pequeñas dimensiones, representaba en cambio el extraordinario valor de contener muy abundantes pinturas, con la particularidad aún de ser no pocas de ellas un caso único, como tema, en toda la iconografía sepulcral paleocristiana. Otro aspecto importante del cementerio recién descubierto era el lujo de sus decoraciones arquitectónicas. La coexistencia pacífica por otra parte, de temas cristianos y paganos suponía un nuevo problema e interés. La presente obra es la publicación oficial de los resultados de los trabajos dirigidos por A. Ferrua, en orden a la limpieza, ordenación y conservación de la catacumba, así como la publicación de todas las pinturas e inscripciones que por su estado de conservación merecen la pena de ser reproducidas.

Efectivamente, el libro que presentamos da de sí mucho más de lo que promete el título. En una primera parte, el P. Ferrua expone la marcha de los trabajos y describe galería por galería, todas las cosas notables que se encuentran en ellas y en cada uno de sus cubículos. De las principales inscripciones, además de la descripción, se insertan buenas reproducciones; se añaden algunos esquemas y diseños, hasta un total de 26 figs. A continuación siguen las láminas: 91 en blanco y negro y 29 en colores, con un total de 162 fotografías.

Por las razones apuntadas anteriormente, la nueva catacumba de la Via Latina presenta un especial interés para todos los que se interesen por la arqueología cristiana. Es una gran satisfacción que, por manos tan expertas, se haya puesto a disposición de los estudiosos un instrumento de tra-

bajo tan útil, no solamente por la abundancia de reproducciones y diseños, sino por la precisión, claridad y orden de la descripción científica.

M. Sotomayor

68 Kirschbaum E., *Las tumbas de los Apóstoles. Confrontación arqueológica en los fundamentos de la Cristiandad.* Barcelona, Argos, 1959, 286 pags., 40 láms. y 54 figs.

Tres temas principales podemos distinguir en la presente obra: en los cuatro primeros capítulos, la parte principal del libro, se describen los trabajos y los resultados de las excavaciones efectuadas bajo la basílica de San Pedro desde 1940 a 1950; en el capítulo V se trata del sepulcro de San Pablo; el capítulo VI por último se dedica al complicado problema del culto a los dos Príncipes de los Apóstoles en la Via Apia, en la actual basílica de San Sebastián.

Sobre las excavaciones bajo la basílica de S. Pedro existía ante todo la publicación oficial, en dos gruesos volúmenes, presentada a Pío XII en 1951. E. Kirschbaum, uno de los autores de esta publicación oficial y uno de los directores también de las citadas excavaciones, pretende en esta primera parte de la obra que comentamos poner al alcance del público culto en general, esos resultados. Para poder hacerse comprender de todos y ser seguido con interés, sin perder al mismo tiempo en precisión científica, el A. ha usado un estilo ágil y ameno y ha ilustrado el texto con abundantes diseños y fotografías; al final del libro, y no a pié de página, ha reunido las notas críticas.

Desde que se publicó la relación oficial se han sucedido innumerables escritos, unos en favor, otros en contra del proceder y sobre todo de las conclusiones de los excavadores. Es imposible detenernos aquí en un examen de esas diversas opiniones, y aun ni siquera en dar un juicio complexivo del valor de las objecciones propuestas. Uno de los aspectos más interesantes del libro del P. Kirschbaum es precisamente que su capítulo III «Crítica de los críticos», está dedicado a recoger las principales objecciones y a responder a ellas.

No cabe duda que no pocas de las dificultades suscitadas por la publicación oficial se han debido a la incomprensión de la verdadera situación real de las cosas, incomprensión fácilmente explicable por la dificultad misma de las excavaciones en lugar muy estrecho y delicado, y que tantos problemas técnicos llevaban consigo. También ha podido influir en algún caso una cierta diversidad de postura, que no ha permitido el examen desapasionado de los argumentos De todas formas, y aun sin dudar de la validez esencial de las conclusiones más importantes, hay que admitir que una ecuánime discusión científica podrá aportar mayor luz sobre diversos puntos que no a todos aparecen igualmente claros.

Sobre la tumba de San Pablo, el capítulo V reúne interesantes datos, a partir principalmente de las pocas noticias y diseños que de las excava-

ciones realizadas en 1838 nos dejó el arquitecto Virgilio Vespignani. No habiendo tenido lugar aun ninguna excavación a fondo en la misma tumba del Apóstol de las Gentes, el trabajo de E. Kirschbaum se reduce en gran parte a hipótesis que no dejan, sin embargo, de tener su valor. Ulteriores estudios podrán completar y corregir las opiniones por él expuestas, pero hasta que esos nuevos estudios no se realicen, el autor aporta con este capítulo una buena contribución a la alta divulgación del estado actual de nuestros conocimientos sobre el particular.

Se termina el libro con una hipótesis que trata de explicar el misterio del culto a San Pedro y San Pablo «Ad Catacumbas», del que existen testimonios irrefutables en los famosos grafitos de la «Triclia».

Es lástima que una obra tan digna de alabanza por tantas razones, y, entre otras, por su bella presentación tipográfica, desmerezca algo en su edición española por los defectos que no raramente se advierten en la traducción al castellano: un estilo forzado a veces, que deja transparentarse demasiado el subyacente alemán, y una inexactitud u oscuridad en algunas expresiones, que denotan poca familiaridad con ciertos términos propios de la materia del libro.

M. Sotomayor

69 Rice D. T. - Hirmer M., *Kunst aus Byzanz*. Munich, Hirmer, 1959. 92 pags. 196 láms.

El extraordinario fotógrafo Max Hirmer ha puesto de nuevo su arte y su exquisita técnica al servicio de los estudios de iconografía e historia del arte cristiano primitivo, con este volumen que sigue al publicado en 1958: Frühchristliche Kunst. Así como entonces encomendó la selección y estudio de sus magníficas reproducciones al Prof. W. F. Volbach, tan conocido en el ámbito, sobre todo, de los estudios de arte paleocristiano, esta vez esa parte corre a cuenta del eminente especialista en arte bizantino, David Talbot Rice. La labor de éste consiste en la redacción de una breve introducción de 24 páginas, en la que hace una buena síntesis del desarrollo del arte bizantino y de sus principales problemas, especialmente el cronológico, que se termina con una escogida Bibliografía. Tras las láminas siguen aún 57 densas páginas con la descripción y datos de cada uno de los monumentos reproducidos en las láminas, descripción que a veces va enriquecida con plantas y alzados en número de 17. Resulta así una visión de conjunto muy completa de todos los campos del arte de Bizancio, desde sus comienzos hasta principios del siglo XV.

Si todo el conjunto de la obra merece elogio, es evidente que los más encomiásticos se han de reservar para las extraordinarias reproducciones, que no pocas veces merecen el calificativo de perfectas. Hay un total de 280 reproducciones, 44 de las cuales son en color. Ante el lector desfilan toda clase de objetos artísticos y monumentos: monedas, estatuas, esculturas, relieves en metal, dípticos y otros objetos de marfil, miniaturas, mosaicos, telas, edificios sacros, etc. Creo que merecen especial mención

algunos pormenores en blanco y negro que permiten contemplar a tamaño mayor que el natural parte del objeto reproducido, o al menos en condiciones de iluminación y resalte consiguiente muy por encima de las que están al alcance de cualquier visitante de Museo; véase, por ejemplo, la lámina 49 (detalle del Arcángel S. Miguel, de la placa de marfil del Mus. Brit.); o la 109 (particulares del Cofre Veroli, del Mus. Vict. y Alb. de Londres); la 117 (de la placa de marfil de los 40 mrs. de Berlín); el magnífico tríptico en color (láms. XXV-XXVII) del mosaico con la *déisis* de Santa Sofía, de Constantinopla; el vaciado del medallón perdido de Justiniano (lám. 60); los dos medallones de oro del Museo arqueológico de Constantinopla (lám. 66), etc.

Existe una edición francesa, de este mismo libro, publicada por la editorial Elsevier, de París-Bruselas, y otra italiana, de la editorial Sansoni, de Florencia. Sería muy de desear que pronto podamos contar con una edición española, que dé a conocer y ponga al alcance de todos los de lengua castellana esta magnífica obra.

M. Sotomayor

9. Filosofía

70 *De la connaisance de Dieu* (Recherches de Philosophie III-IV) Desclée de Brouwer. Bruges 1958. 410 pags.

El volumen reúne una serie de estudios sobre el inmenso problema del conocimiento de Dios, que «sigue siendo el centro de las preocupaciones de todos aquellos para los que la filosofía no es un mero juego del espíritu» (p. 9). Aunque los estudios son de carácter filosófico no dejan de interesar, naturalmente, al teólogo.

Los trabajos se agrupan en dos partes. La primera presenta el problema en la óptica contemporánea, mientras que la segunda está dedicada a estudios de carácter más histórico.

El primer artículo de J. M. Le Blond, *L'usage théologique de la notion de causalité* (15-26) empieza por proponer crudamente el problema que la noción de causalidad aplicada a Dios plantea al hombre moderno. Unas palabras de G. Marcel dejan fuera de dudas esta repugnancia: «Habría que terminar con la idea de un Dios-causa, de un dios concentrando en sí toda la causalidad, o más aun, en un lenguaje más riguroso, habría que terminar con todo el uso teológico de la noción de causalidad» (*L'Homme problématique* (Aubier 1955) p. 63). J. M. Le Blond hace ver que esta repugnancia viene de un concepto estrecho (cartesiano-kantiano) de la causalidad física, y concretamente de la física newtoniana. Este concepto es inadecuado para todo uso trascendente de la noción de causalidad. Hay que retornar al uso de Sto Tomás, que transforma a su vez el concepto aristotélico de causalidad. Para él Dios es un «agens aequivocum» (análogo, diríamos nosotros), irreductible a cualquier otro género de causalidad.

Le Blond subraya el que se trata de la causa del ser en cuanto tal (p. 21) y, sobre todo, el aspecto propio de esta causalidad como comunicación y generosidad (p. 22: quasi volens communicare quod habet). Esta última idea de la generosidad la examina G. MARCEL en su nota: *Dieu et la causalité* (27-33), haciendo un análisis de ella existencial más bien que nocional, a fin de sustituir esta noción de generosidad a la noción de causalidad, que para el hombre moderno está tan cargada de equívocos que es, según el juicio de G. Marcel, prácticamente inutilizable. Esta resistencia de Marcel a aplicar a Dios el concepto de causa nos hace ver hasta qué punto el estrechamiento kantiano y el de la ciencia moderna de la noción de causa influye en el pensamiento actual. Esta resistencia nos obliga a insistir en la analogía del concepto de causalidad aplicado a Dios.

D. DUBARLE O. P. en su estudio: *Pensée scientifique et preuves traditionelles de l'existence de Dieu* (35-112) hace un detenido estudio de las causas de la prevención de los científicos contra las «pruebas» de la existencia de Dios. Esta oposición o repugnancia es un hecho con el que hay que contar, aunque haya también que lamentar, y este hecho no se puede remediar ignorándolo o simplemente deplorándolo, sino teniéndolo en cuenta (p. 102). D. Dubarle cree que esto no obliga a prescindir de las pruebas tradicionales (p. 112), aunque sí, naturalmente, a reconsiderarlas en relación con esta mentalidad, que es precisamente lo que el autor se propone en su estudio.

En esta primera parte hay aún dos estudios más. Una nota de P. COLIN, sobre *Bergson et l'absolu* (113-124) y un estudio de R. VERNEAUX, sobre *L'athéologie mystique de Georges Bataille*. (125-158). Este estudio está hecho sobre los dos primeros volúmenes de la «Somme athéologique» (Gallimard 1943 y 1944), una curiosa experiencia de mística atea.

La segunda parte reúne estudios de interés histórico. J. TROUILLARD resume en pocas páginas (161-175) las conclusiones de sus estudios anteriores sobre la contemplación en Plotino y la génesis del plotinismo (1955). P ROUSSEAU nos ofrece unas notas sobre el conocimiento de Dios según San Anselmo (177-185), un tema que vuelve a estar de actualidad. R. ROQUES hace un largo estudio (187-266) sobre el conocimiento de Dios y la teología simbólica en el «In hierarchiam coelestem Sancti Dionysii» de Hugo de S. Víctor. M. GUEROULT plantea el problema del conocimiento de Dios en Malebranche (267-306), un tema para el que el autor está perfectamente preparado por sus conocidos estudios sobre este autor.

Los dos últimos vuelven de nuevo a temas de carácter más general. R VERNEAUX tratando de la experiencia mística y la filosofía (307-364) se plantea el problema de si hay una experiencia de Dios que evite a la Filosofía el tener que demostrar su existencia (p. 307). M. L. GUÉRARD DES LAURIERS O. P. nos habla de cómo la inteligencia humana alcanza la plenitud de su perfección en el conocimiento de Dios (365-395). El volumen, tan lleno de ideas sugerentes, se termina con dos crónicas sobre fenomenología y conocimiento de Dios (P. Colin) y Coexistencia pacífica y verdadera paz (M. de Gandillarc).

R. FRANCO

71 SIEWERTH, G., *Ontologie du langage*, Préface de Brice Parain, texte français, introduction et notes par Marc Zemb. Desclée de Brouwer, 1958, 187 pag.

El estudio de G. S. pretende, dentro de una perspectiva tomista, ampliada a su vez por un vocabulario y una problemática posthegeliana, fundamentar el lenguaje sobre una ontología y establecer así un nuevo punto de partida de la metafísica.

Dos ciclos, el de la forma esencial y el de la forma intencional, sirven de base al ciclo de la forma expresiva, en definitiva el más importante. Entre la mirada (intencional) y la palabra (expresiva) hay una cierta identidad porque ambas fijan e indican la imagen esencial, al mismo tiempo que se enriquecen con ella. La palabra queda así injertada sobre una ontología realista, consciente, sin embargo, de su autonomía y de su fuerza reveladora y creadora. Las últimas páginas nos conducen a unas breves indicaciones sobre la revelación del Logos, palabra por excelencia, «forma original, ejemplarmente luminosa, del amor divino que se derrama» (p. 145). Esta visión teológica de la palabra es una confirmación del fundamento ontológico del lenguaje, cuya virtud propia consiste en decir el ser de una manera analógica al mismo tiempo que adecuada .

La publicación en francés de este trabajo reviste un carácter singular. Marc Zemb, con verdadera labor de artesanía, nos ofrece una traducción de gran precisión filológica y fidelidad filosófica. Los problemas suscitados eran muchos y el traductor nos hace partícipes en una serie de «cuestiones disputadas», de su manera de abordarlos. Se trata de saber si una lengua es más apta que otras para servir de vehículo o motor de un pensamiento filosófico. Y para ello se comparan los elementos y estructuras del alemán y del francés, su anatomía y fisiología, su técnica de empleo. Basándose en un estudio estadístico del vocabulario de la obra, Marc Zemb muestra las implicaciones del lenguaje con el pensamiento. Consecuente con la filosofía del texto que tiene entre manos, el traductor es consciente de que «en filosofía, la forma del pensamiento juega un papel determinante sobre el pensamiento; ahora bien, la forma del pensamiento está determinada en alto grado por las estructuras del lenguaje» (p. 67). «No se puede comprender una filosofía, si no es filosofando» (p. 69). Y la traducción es una comprensión, que debe respetar el genio de cada lengua, si no quiere falsear el sentido filosófico y vital del texto traducido. Las prolongaciones de estas ideas se revelan sumamente prometedoras, cuando se trata de la traducción del Logos, mensaje divino.

B. M.

72 WELTE, B., *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin*. Traducción del alemán de M. Zemb. Col. «Textes et études philosophiques». Desclée de Brouwer, 1958, 282 pag.

El trabajo original apareció en «Symposion» II en 1949. Welte quiere

mostrar en su obra, cómo es posible en la actualidad aprovechar las intuiciones de los grandes escolásticos. Escoge para ello a Sto. Tomás y establece una confrontación con la filosofía de Jasper en el tema radical de la fe filosófica. A pesar de formulaciones muy diversas, ambos intentos se pueden comparar. Jaspers habla de un proceso realizado y lo describe fenomenológicamente con positivo desdén de formulaciones conceptuales fijas. Welte procura respetar esta asistematicidad. En cambio en la filosofía de Sto. Tomás se habla primordialmente de estructuras metafísicas, de la estructura que posibilita el proceso de realización humana frente a lo Trascendente, proceso del que Sto. Tomás sólo habla implícitamente, pero para el que su filosofía presta las bases. En el fondo las intenciones de ambos se complementarían y estarían cercanas; ambos tendrían como objeto central de la problemática al hombre a la escucha de una llamada a serlo plenamente, a realizarse en la presencia del ser.

La 1.ª parte se ocupa del pensamiento de Jaspers: el «Dasein» como ser-en-el-mundo, la Existencia frente a la Trascendencia en la situación límite. Los modos de darse la trascendencia, el papel del mundo en el trascender, el problema de la comunicación metafísica, la fe como realidad culmen del filosofar, la angustia como movimiento a la fe, la fe como seguridad y la angustia que permanece en esa fe. La 2.ª parte se ocupa del trascender en el ámbito de la antropología tomista. Estudiando el «De Anima» ve cómo Sto. Tomás se plantea el problema del hombre ligado al del ser. Cómo el mundo es el lugar de la revelación de la naturaleza del alma. Respondiendo a la inmanecia jaspersiana, vemos al ser del hombre como existencia en el mundo; el objeto propio de su conocer es la «quidditas rei sensibilis». El «intellectus agens» representa la estructura más profunda del alma; la actividad como apertura a lo Trascendente. Como «possibilis» es receptividad, atadura a lo sensible. En el conocer aparece clara la estructura de tensión entre esa apertura al ser y la contracción a lo finito y mundano. Por fin se estudia la fe filosófica en la presencia de la trascendencia divina al hombre. Quizá en su confrontación Welte insiste demasiado en los aspectos negativos de esa fe en Tomás, cuando en realidad, si ese es el rasgo fundamental de la fe filosófica en Jaspers, en Tomás su optimismo cristiano solo pone en segundo lugar la negatividad, aunque influido por el Pseudo-Dionisio también mantiene la lejanía y negatividad de nuestro conocimiento de lo divino.

Termina la obra con unas reflexiones interesantes para la Teología Fundamental. El Profesor Welte se dedica a las cuestiones límites entre Filosofía y Teología y en esas reflexiones se observa bien su maestría. La relación fe filosófica - fe en la revelación es no solo de posibilitación de la segunda por la primera sino también de crítica. Ya es sabido cómo la razón puede servirnos de criterio negativo de revelación. Al profundizarse la conciencia filosófica velará, para que el proceso existencial a la trascendencia ilimitada no caiga en finitud, para que la angustia sentida ante el abismo infinito del ser no lleve a buscar una seguridad inmediata en un pensar finitudes y tomar las afirmaciones más elevadas en un sentido unívoco en vez de análogo. Se plantea el problema del paso de una fe filosófica en lo totalmente trascendente, con angustia frente al abismo radicalmente incomprendido, a una fe

que exige ligarse a una figura concreta, histórica, mundana, y que nos descargaría de la carga de nuestro ir en angustia a lo Trascendente. ¿No se abandonará el terreno esencial de la experiencia de lo divino en favor de una imagen tallada? Welte deja la respuesta para otra obra. Pero al mismo tiempo que plantea el problema, apunta la solución: la apertura a lo Trascendente se realiza desde la historicidad, desde lo mundano y la inmanencia humana. Todo ser humano, desde esa raiz de finitud, puede ser ya tomado por la presencia de lo Trascendente, por una Persona divina, que irrumpa en el ámbito de lo inmanente y mundano.

J. R. R.

Otros libros recibidos

GUERRE R. - ZINTY M., *Queremos ver a Cristo*, Colección Hinnení 8, Salamanca. Sígueme, 1960, 258 pag.

HERTLING, L. S. J.,*El Cielo*, traducción del alemán por José López, S. J., Santander, Ed. Terrae, 1960, 175 pag.

JEREZ, H. S. J., *El educador de un imperio*, Santander, Sal Terrae, 1960, 305 pag.

LAHOZ, B. O. M., *Nuestra mente es una trinidad de creadores consubstanciales y distintos*, I, Barcelona, Ed. «Tip. Cat. Casals», 1960, 22 pag.

De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente se hará recensión de aquéllos que juzguemos estar comprendidos dentro de las características de la revista.

INDICE DE PERSONAS

A

Abad C. 242, 243
Abelardo 245
Abulensis, 209
Abulensis J. 143
Acorso y Doria J. A. 151, 152, 154
Achilli A. 264
Adrien de Krizovljan 230, 231
Agrícola R. 221
Agustín (S.) 22, 23, 29, 92, 93, 123, 124, 128, 177, 179-181, 183, 190, 191, 203-206, 209-211, 214, 215, 245, 247, 264
Agustín (Ps.) 52
Alarcos I. 104, 105
Alberto Magno (S.) 54, 86, 259, 260
Aldama J. A. de 7, 218, 219, 225-227, 231, 236, 238, 239, 249, 261
Alejandro VII 217, 218
Alejandro VIII 218
Alejandro de Hales 46, 48, 52, 53, 259
Alfaro J. 10, 217, 218, 246
Alonso Berrugo y Romero F. 107-109, 112
Alfonso de Burgos 238
Alfonso de Madrigal 47, 164
Alfonso M.ª de Ligorio (S.) 65, 219, 250, 252
Amberg E.-H. 268
Ambrosio (S.) 92, 203
Andrés M. 222, 241, 242, 246.
Anselmo (S.) 279
Antonino de Florencia (S.) 47, 254
Aquaviva C. 8, 243, 244, 251
Aquilina A. S. 6, 220
Aristóteles 27, 30, 93, 105, 119, 121-125, 130, 131, 134, 135, 176, 179, 183, 189, 201, 234
Arnaldich L. 263
Arrúbal 244
Astrain A. 243
Atanasio (S.) 92
Atenágoras 92
Aubert 228, 229
Audet N. 256
Auréolo 22, 23
Avilés P. de 157
Azor J. 49, 50, 58-60, 139

B

Balic 261
Báñez D. 219, 240, 245, 246
Baño J. del 123, 124
Barón E. 230, 244
Bartolomé de los Mártires 255
Basilio (S.) 92
Bataille G. 279
Beda (S.) 209
Belanger 260
Beltrán de Heredia V. 170, 222, 223
Benedicto XIV 100
Benedicto XV 263
Berardi 48
Bergson 279
Bernal Díaz de Lugo J. 255
Beste N. 268
Blet P. 226
Botsak 249
Bouyer L. 266
Brancatius 252
Bravo B. 227
Brunner P. 270
Buenaventura (S.) 46, 48, 52-54, 86, 242, 259
Buenaventura F. 219, 244, 260
Burgos N. 109
Busenbaum H. 65
Buthiler de Rancé 95

C

Calderón de la Barca P. 219
Calvino 150
Camargo I. 219
Candal M. 231
Cano F. 221
Cano M. 5-7, 9, 11-13, 16, 19, 27, 28, 164, 165, 167-169, 173, 174, 213, 220-224
Cansino J. 111, 114
Cansino L. 134, 135

Cantero P. 250, 251
Capréolo 22, 32, 26, 164, 185, 192
Carlos Borromeo (S.) 224, 225
Carranza B. 170, 171, 222, 223, 225, 236
Carreño P. 108
Carro V. 244, 245
Cartagena J. de 225
Carvajal L. de 221-223, 242
Castagna 254
Castellanos 103, 138, 140
Castillo J. del 136, 137
Castro A. de 242
Castro R. de 224
Catarino A. 245
Cayetano Tomás de Vio 26, 29, 34, 44, 47-52, 55-60, 65, 70, 71, 73, 164, 176, 181, 185, 187, 188, 223, 245, 250
Cayré F 223
Cazelles H. 267
Cervantes G. de 253
Ceyssens L. 244
Cienfuegos A. de 219, 225
Ciprianus 203
Cisneros 222, 241, 246
Clavio C. 225, 252
Clemente (S.) 265
Clemente VII 251
Clemente XI 251
Clemente de Alejandría 92
Clerq C. de 226
Colin 279
Conejo Azcona J. M. 228, 229
Congar Y. 61
Constantino Magno 45
Córdoba F. de 242
Covarrubias D. 240
Corrigan F. 264
Crespi 217
Criado R. 227, 258
Crisóstomo de Pamplona 230
Cuervo J. 225
Cyrillus 213

CH

Charbonneau 260, 261
Charles P. 266
Charron P. 248

D

Dekkers D. E. 264
Delhaye Ph. 46, 52, 56, 72, 75, 76, 78
Desbief Ch.-A. 226
Deza D. 141, 245
Diana 121
Diaz Moreno J. M. 250
Dionisio (Ps) 254, 279, 281
Dionisio (S.) 205, 214
Dionisio Cartujano 227, 254
Dorman F. 264
Driedo 34, 164, 203
Dubarle D. 279
Dublanchy E. 46
Dumaine H. 62
Durando de S. Porciano 26, 30, 245

E

Echard I 137 ,143, 155
Echternach H. 270
Ehrle F. 163, 222, 246
Ehses S. 255
Engelhardt G. 219
Enríquez 143
Erasmo 226, 227, 255
Escoto Juan Duns 26, 28, 31, 164, 181, 186, 187, 242, 246
Espino J. del 157
Esposito R. F. 274
Esquibel P. de 114
Estrix G. 227-229
Eubel C. 155

F

Favoriti 225
Feliciano de Ocio de la Sda. Familia 221
Fernández M. 143
Fernández Díaz Nava A. 231
Fernández Regatillo E. 273
Ferrariense 245
Ferrer 244
Ferrua A 275
Fraipont J. 264
Francisco de Borja (S.) 243
Franco R. 33, 234, 235, 247, 248, 256, 259, 266, 279
Franzelin J. B. 252
Fuchs E. 271
Fuente D. de la 227, 243
Fuscherarius 253

G

Gabriel Biel 27
Galot J. 267
Gallus T. 249
Gandillarc M. de 279
Garase 248
Dillenschneider C. 6
García D. 102, 104
García Martín C. 250, 261
García Martínez F. 6, 263
García Villoslada R. 246, 251
Gardeil A. 6, 228

Gasparri P. 252
Gerson J. 239, 254
Giberti, J. M. 255
Gil de la Presentación 227
Giussano 224
Godoy P. 149, 154, 155
Gómez Izquierdo A. 89
Gontery J. 248
González Dávila G. 244
González Olmedo F. 237
González Ruiz J. M. 52
Gonet 149
Gournay 248
Govat 107
Grabmann M. 263
Graciano 272
Gravina 136
Gregorio XIII 251
Gregorio Magno (S.) 207
Gregorio Nacianceno (S.) 92
Gregorio Niseno (S.) 92
Gregorio de Rimini 26, 30
Gregorio Taumaturgo (S.) 92
Guevara J. de 222
Guérard de Lauriers M. L. 279
Gueroult M. 279
Guerre R. 283
Guerrero P. 253
Guindon 260
Gutiérrez C. 217, 218, 221, 222
Gutiérrez J. 107

H

Harent 228
Haufe F. 270
Hebgin Sch. 264
Hellín J. 33, 233
Henbach J. 270
Henno F. 65
Hermias 92
Hernando de Talavera 255
Herrera F. de 242
Hertling L. 283
Hervet G. 248, 256
Herz I. 268
Heynck 256
Hilario (S.) 92
Hirmer M. 279
Houbourgs C. 268
Huber H. 45, 46, 61
Hugo Ripelín de Estrasburgo 241
Hugo de S. Víctor 279
Hurtado 244

I

Ignacio (S.) 133, 242
Innocentius 177
Inocencio X 251, 252
Inocencio XI 228, 229
Ireneo (S.) 92
Ituren 244
Iturrioz D. 247

J

Jadin L. 249
Jaeger J. W. 249
Jaspers 281
Javelli C. 245
Jedin H. 247, 254, 255
Jerez H. 283
Jerónimo (S.) 29, 92, 180, 183, 188, 203, 206, 208, 214, 216
Juan XXIII 87, 251
Juan de Avila (B.) 253
Juan Cristóstomo (S.) 92
Juan Damasceno (S.) 92
Juan Duns Escoto 26, 28, 31, 164, 181, 186, 187, 242, 246
Juan de Ribera (S.) 224, 228
Juan de Ripa 247
Juana, reina de España, 237
Junyent, 262
Justino (S.) 92

K

Kimme, A. 270
Kinder E. 270
Kinn J. W. 259
Kircher A. 237
Kirschbaum E. 262, 276, 277
Kliefoth 270
Köberle A. 270
Koch E. 268
Krapack 226
Kühn U. 270

L

Lactancio Firmiano 92
La Chaize 226
Lahoz B. 283
Laínez D. 243, 254
Lamirande 260
La Mothe 248
Landgrafí A. M. 35, 234 263
Lang A. 6, 7, 13, 167, 174, 220-223
Lanzavecchia J. B. 103, 115-117
Laredo P. de 117-121
Lau F. 268
Laymann 121
Le Blond J. U. 278, 279
Lecina M. 105, 109, 118, 124
Leclerq J. 71, 72, 75, 76, 78, 81, 82
Leger A. 231
Lehmann A. 268
Leibnitz 98
Le Mans R. 255

Lennerz H. 255, 256
León T. de 113
León XII 252
León XIII 79, 87, 263, 274, 275
León Magno (S.) 52, 205
León de S. Juan 230
Leone, V. de 256
Lesage G. 272, 273
Le Vayer 248
Löhe 270
López D. 118, 120-124, 127-129
López E. 253
López Ph. 122, 125, 126, 128
López J. 283
López Cabreros F. X. 122
López Palacios Rubri, J. de 238
López Rodríguez F. X. 125, 126
Lorenzo de Brindis (S.) 230
Lorenzo Justiniano (S.) 254
Lorenzo de Lauria 231, 252, 253
Losada 93
Lozano G. 114
Lynck R. 151, 154, 155
Lúcaris C. 231
Ludolphy I 269
Lugo J. de 229, 231, 232, 263
Luis XIV 226
Luis de Granada 224, 225, 231
Luis de León 243
Luis de la Palma 244
Luque A. de 112, 113
Lutero M. 245, 269, 270

LL

Lloris D. 224

M

Mabillon 95
Maestro de las Sentencias 145, 147, 246
Mair J. 164, 203
Maldonado J. 243, 248
Malebranche 279
Mandonnet P. 223
Marcel G. 278, 279
Marcos M. 223, 243, 244
Marcos Rodríguez F. 237, 238
Marcotte E. 6, 220, 221
Marchant A. 228, 233
Marín Sola F. 5, 220, 224
Mármol 102
Martinelli A. 230, 231
Martínez Montañés F. 106
Martínez Pereiro M. 63, 67, 69
Martínez de Ripalda J. 37
Massaud J. P. 230
Mastrio B. 64
Mateos F. 234
Mc Reavy 56
Medina Bartolomé de 11, 222, 233, 240
Medina Bernabé 119
Medina M. de 242, 245
Mendoza P. de 111
Menéndez de Reigada A. 78, 80
Mercurius 180
Merino de Arévalo y Neve J. A. 120
Meunier 62
Michaud M. 64
Miguelángel de Espinal 43, 70, 85
Molina L. de 5-14, 33-41, 220, 233-235, 244-246
Montaigne 248
Montemayor P. 235, 243
Montesdoca 110
Moore E. 101, 102, 108, 114, 156, 218, 219, 225, 233, 234, 240, 250
Morales F. 111
Moreno F. 132
Müller A. D. 271
Murphy T. J. 271
Musaeus 180

N

Nadal J. 243
Naudet 248
Navarra F. de 236
Navarro 58
Ncercassel 225
Nicolás Tedeschi (Panormitano) 47
Nigido N. 236
Nigido P. 236
Noth G. 268
Nötscher F. 267
Nygren A. 270

O

O' Connell M. I. 256, 258
Oepke A. 258
Olazarán J. 255, 256
Olivares E. 226, 243, 251-255, 271, 273
Opitz H. 264, 265
Orígenes 92, 213
Oroquieta J. P. 221
Orpheus 180
Ortega A. 223
Ortíz J. 108

P

Padilla A. de 38
Palau 139
Pallavicini S. 236, 252
Papagni 247
Parain B. 280
Pargoire J. 45, 46

Pastor Hermas 265
Pastor L. 244
Pedro Canisio (S.) 227, 236
Pedro Lombardo 26, 30, 245, 263
Pedro Regalado (S.) 241
Pegon J. 254
Pelster F. 263
Pera S. 218
Pérez de Ayala M. 221
Pérez Botija E. 78
Pérez Goyena A. 236, 242, 251
Pérez de Nueros B. 243
Perrone J. 252
Perseigne A. 260
Petavio D, 237
Petrarca 227
Picanyol L. 250
Pighio A. 164, 203, 245
Pinto M. 262
Pío IV 260
Pío IX 251, 252
Pío X 260
Pío XII 86, 88, 251, 260, 263, 271
Pío de Costacciaro (B.) 256
Piquer y Arrufat A. 89, 91, 93, 95, 96, 98, 99
Pitágoras 180
Plotino 279
Polman P. 249
Popkin R. H. 248
Porfirio 180
Pozo C. 5-7, 11, 14, 163, 167-169, 173, 174, 221-224, 228, 229, 242, 246, 264, 268
Prieto P. E. 156
Puy Muñoz F. 89

Q

Queralt A. 234, 235
Querejazu A. 261
Quétif E. 137, 143, 155
Quiñones L. F. de 138, 139

R

Rabeneck J. 7, 8, 33, 34, 37, 40, 233, 246
Rabi Juceph 238
Rabi Moises 238
Rada J. de 242
Rahner H. 262
Rahner K. 262
Raimundo Martín 238
Ramírez M. 101
Ramírez S. 263
Ramírez Villaescusa 237, 238
Ramos A. 129-131
Rancati 218
Remigio 209
Rendtorff H. 270
Ribera F. 238, 244
Ricardo de Middleton 26, 44, 47, 48, 51, 54-60, 73, 81, 84
Rice D. T. 277
Ritschl A. 268
Rivera A. 230
Rivolta 224
Roberto Belarmino (S.) 238, 252
Robles F. 132, 133
Robres Lluch 244
Rodríguez I. 134
Rodríguez V. 6, 220
Roques R. 279
Rosa 237
Rousseau P. 279
Ruiz C. 132

S

Sagüés J. 247
Sailies 143
Salas 139
Salas J. de 238, 244
Salazar A. de 163-166, 171, 174, 175
Salcedo 143
Salcedo J. 144
Salmerón A. 227, 238, 255, 256
Sampers A. 219, 252
Sánchez J. 121
Sánchez Astudillo M. 118
Sánchez de Lamadrid R. 7
Sancho Izquierdo M. 74, 75
Santa Ana 241
Santamaría M. 275
Santos A. 262
Sanz y Sanz J. 221
Saraiva Martín J. 227
Savio P. 225
Scaligero 237
Schauze W. 271
Schlunk E. 269, 270
Schmidt, M. 268
Schultes 220
Schwann H. 247
Schweitzer 258
Sebastián 260
Secchi 252
Sefrin P. 155
Segovia A. 236, 237, 260, 261, 264, 266, 271
Seripando J. 238, 246, 247
Sertillanges 247
Sexto Empírico 248
Semmelroth O. 262
Sommerlath E. 268, 270
Siewerth G. 280
Simancas D. de 240
Simón 260, 261
Simón R. 248

Siri J. 81, 83
Sixto IV 218
Sola L. de 138, 139
Sommervogel C. 103, 106, 111, 119, 114, 151
Soto D. 27, 34, 58, 163-168, 180, 181, 245, 246
Sotomayor M. 225, 226, 231, 236, 249, 252, 275-278
Stahlin W. 270
Stauffert E. 268
Stegmüller F. 7, 8, 14, 34, 219, 225, 263
Stufler 247
Suárez F. 10, 220, 227, 238, 243, 252

T

Taboada J. 135
Tanner W. 268
Tapia F. A. 11, 132, 133
Tapper 245
Tarsicio de Azcona 255
Tellechea I. 236, 255
Tena J. 134, 135
Teofilacto 188
Teófilo de Antioquía 92
Tertuliano 92
Texaquet 224
Thils G. 262
Tiilita O. 269
Tomás de Aquino (S.) 15, 23, 25, 26, 34, 45, 46, 52-54, 121, 136, 138, 140-143, 149, 150, 156, 164, 167, 171, 174-181, 183, 185-187, 189-192, 194-198, 200-202, 206, 208-212, 215, 224, 234, 242, 245-247, 259, 263, 278, 280
Tomás de Argentina 29
Tomás de Kempis 227
Toledo F. 239, 243, 245, 246
Tongiorgi 252
Torquemada J. de 167-169, 223, 238, 254
Torre R. de la 136
Torres L. de 244
Torres P. 105, 106
Tromp S. 252
Trouillard J. 279

U

Ulloa, M. de 102
Urbano VIII 218, 251, 252
Uriarte 105, 109, 119, 124

V

Vaccari A. 62, 264
Vaita V. 268
Vander Perre A. 52
Van der Veken 218
Van Viane 225
Vaquerizo G. 137, 141, 142,151
Vargas F. de P. 157
Vargas y Molina M. J. 115, 116
Vázquez G. 139, 238-240, 244
Vega A. 34, 242
Vega J. de 133
Vega R. de la 151
Venosto 245
Vereecke L. 239
Vergara J. de 221
Vermeersch A. 48
Verneaux R. 279
Veron F. 248
Vespignani V. 277
Vicente donatista 214
Vileses J. de 139, 140
Vilmar 270
Villacreces 241
Villadiego G. de 238
Villapando 240, 244
Villien A. 46
Visdomini F. 256
Vitoria F. de 7, 164, 169, 170, 222, 223, 245, 246, 255
Viva 228
Vives 262
Vives L. 221
Voigt G. 269
Volbach W. F. 277
Vosté M. 223

W

Wagner H. 271
Wagner S. 268
Wedte B. 280-282
Wiesner K. 270
Wolfio 98
Wolleb J. 249

Z

Zalba M. 48, 65, 79, 80
Zapata F. 114
Zemb M. 280
Zini 254
Zinty M. 283
Zucchi 218
Zumel F. 34, 37

INDICE GENERAL

Estudios

Pozo C. S. I., *La teoría del progreso dogmático en Luis de Molina S. I.* 5- 32

Franco R. S. I., *El axioma «facienti quod in se est Deus non denegat gratiam» y la venida del hombre a la fe según Molina* ... 33- 42

Miguelángel de Espinal O. F. M. Cap., *Noción de obra servil en orden al descanso dominical. Exposición histórico-doctrinal.* (Conclusión)... ... ... 43- 88

Puy Muñoz F., *Andrés Piquer Arrufat y su «Discurso sobre la aplicación de la filosofía a los asuntos de Religión* 89-100

Moore E. - Ramírez M. S. I., *Manuscritos teológicos postridentinos de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla* (Continuación) 101-162

Textos Inéditos

Salazar A. de, *De Sacra Doctrina, in 1 p., q. 1.* Introducción y edición de C. Pozo S. I. 163-216

Bibliografía

J. A. Aldama, E. Barón, R. Criado, R. Franco, E. Moore, E. Olivares, C. Pozo, A. Segovia, M. Sotomayor.

I. Boletín de Historia de la Teología en el período 1500 1800 ... 217-256

1. *Personalia:* Alejandro VII [Alfaro] 217.—Alejandro VIII [Pera] 218.—Alfonso M. de Ligorio [Sampers] 219.—Calderón de la B. [Engelhardt] 219.—Camargo [Stegmüller] 219.—Cano [Rodríguez, Sanz] 220ss.—Carlos Borromeo (S.) [Robres, Savio] 224s.—Cartagena [Stegmüller] 225.—De la

Chaize [BLET] 226.—Desbief [DE CLERQ] 226.—Erasmo [ALDAMA, BRAVO] 226s.—Gil de la Presentación [SARAIVA] 227.—Inocencio XI [CONEJO, NICOLAU] 228s.—León de S. Juan [MASSAUD] 230.—Lorenzo de Brindis (S.) [RIVERA, CRISÓSTOMO DE P., MARTINELLI, ADRIEN DE KR.] 230s.—Lucaris [CANDAL] 231.—Lugo [F. D. NAVA] 231.—Molina [HELLÍN, MATEOS, QUERALT] 233ss.—Navarra [TELLECHEA] 236.—Nigido [SEGOVIA] 236.—Petavio [DI ROSA] 237.—Ramírez Villaescusa [MARCOS] 237.—Vázquez [ALDAMA, VEREECKE] 238ss.

2. *Escuelas teológicas:* Franciscanos [ANDRÉS] 241s.—Jesuítas [ABAD, CEYSSENS] 242ss.

3. *Historia de las ideas:* Controversia de auxiliis [CARRO, SAGÜÉS] 244ss.—Escepticismo [POPKIN] 248.—Jansenismo [JADIN] 249.— Mariología [GALLUS] 249.

4. *Moral* [DÍAZ M.] 250.

5. *Historia eclesiástica* [GARCÍA M., G. VILLOSLADA, SAMPERS, TROMP] 250ss.

6. *Trento* [LÓPEZ, PEGON, JEDIN, OLAZARÁN] 253ss.

II. Otras Obras 256-282

1. *Escritura* [O'CONNELL, OEPKE] 256ss.—2. *Teología dogmática* [KINN, La maternité spirituelle de la B. M. V., QUEREJAZU, THILS] 259ss.—3. *Patrística* [ST. AUGUSTINE, OPITZ] 264ss.—4. *Teología espiritual* [BOUYER, CHARLES, GALOT] 266ss.—5. *Teología protestante* [Bekenntnis zur Kirche] 268.—6. *Moral* [MURPHY] 271.—7. *Derecho* [LESAGE, F. REGATILLO] 272.—8. *Historia eclesiástica y arqueología cristiana* [ESPOSITO, FERRUA, KIRSCHBAUM, RICE-HIRMER] 274ss.—9. *Filosofía* [De la connaisance de Dieu, SIEWERTH, WELTE] 278.

III. Otros Libros Recibidos 283

Indice de Personas 285-290

PATRONATO «RAIMUNDO LULIO»

REVISTAS	Fascs. al año	Precios para España (en pesetas)		Precios para Extranjero (en ptas.)	
		Suscrip. anual	N.º suelto	Suscrip anual	N.º suelto
Revista Española de Teología ...	4	90,—	25,—	140,—	40,—
Estudios Bíblicos	4	100,—	30,—	145,—	45,—
R. Española de Derecho Canónico	3	150,—	55,—	200,—	70,—
Revista de Filosofía	4	100,—	30,—	150,—	45,—
Revista Española de Pedagogía ...	4	110,—	30,—	170,—	50,—
Bordón	6	80,—	20,—	140,—	35,—
Rev. Esp. Derecho Internacional...	3	150,—	55,—	230,—	85,—
Anuario Asociación Francisco de Vitoria	1	90,—	100,—	110,—	120,—
Revista Esp. de Derecho Militar ...	2	150,—	80,—	300,—	160,—
Rev. Internacional de Sociología	4	120,—	35,—	180,—	50,—
Revista de Derecho Comparado ...	2	150,—	80,—	190,—	100,—
Cuadernos de Derecho Francés ...	2	115,—	60,—	140,—	75,—
Id., id. Angloamericano	2	115,—	60,—	140,—	75,—
Estudios Lulianos	3	100,—	45,—	180,—	60,—
Archivo Teológico Granadino... ...	1	190,—	200,—	210,—	220,—

1100

GTU Library
3 2400 00253 8662

THREE DAY

Archivo teológico granadino
v.24
1961

v.24
1961

57096

THREE DAY

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709